

الشعر الصوفي

حتى افول مدرسة بغداد وظهور الغزالي

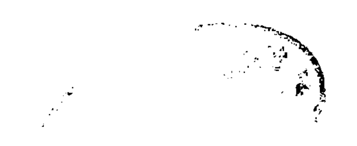
عدنان حسين العوادي

الجمهورية العراقية
وزارة الثقافة والاعلام
١٩٧٩

دار الرشيد للنشر
سلسلة دراسـات
(١٩١)



عدنان حسين العوادي



المقدمة

لقد قام هذا البحث على دراسة « الشعر الصوفي » باعتباره وليد التجربة الصوفية ذاتها ، ودائرا على التعبير عن سائر ما يتصل بها ، بدء باول درجة في سلوك الطريق الصوفي ، وانتهاء باقصاها • وضمن المرحلة الزمنية التي نشأ فيها التصوف الاسلامي ، ثم نما واشتد ونضج ابان القرنين الثالث والرابع ، الى ان بدا عليه الذبول والضعف في القرن الخامس • معتبرا ظهور الغزالي الصوفي نهاية هذه المرحلة ، وبداية مرحلة اخرى ترمي الى مزج التصوف بالدين الرسمي ، في حين كان التصوف المحض الذى بلغ اوجه عند الحلاج ، يتحول شيئا فشيئا ، على ايدى الصوفية الفرس خاصة ، الى تكريس لنظرية وحدة الوجود •

ومع ان معظم الشعر الذى اختص هذا البحث بدراسته ينتسب الى القرنين الثالث والرابع ، الا ان غالبية المصادر التي نقلته قد الفت في القرنين الرابع والخامس ، وان هذه المصادر نفسها هي التي اضطلعت بنقل الفكر الصوفي عامة ، وابانت عن بواكيره واصوله وما صار اليه ، الامر الذى يمنح هذه المرحلة سمة التكامل والوضوح •

ولما كانت دراسة الشعر الصوفي تقتضي بيانا لكلمن « الدين » باعتباره المصدر الرئيس للتصوف ، و « الشعر » الذى هو موضوع البحث ، فقد

عقدت الفصل الاول تمهيدا لبيان الصلة بين الدين والشعر والتصوف ، باعتبارها جميعا تمثل نزوعا الى المعرفة وبلوغ الكمال عن طريق الحدس الذاتي ، رغم تباين الاغراض التي تسعى لتحقيقها ، ورغم انها تعبر عن نفسها باشكال مختلفة باختلاف المراحل التاريخية التي توجد فيها . وبهذا المعنى يمكن التماس التصوف في اى تمرد سلبي ضد النظم التي تعيق توق الانسان للكمال نتيجة الاعتماد على القوة والقهر .

اما صلة الصوفي بالشاعر فتقوم على اعتماد كل منهما على الحدس الذاتي واستعمال اللغة المجازية . ولكن موضع الخلاف بينهما يكمن في ان الشاعر يجد حقيقة تجربته بالولوج في صميم العالم ، بينما يجدها الصوفي بالفناء عن العالم ، وعن ذاته ايضا .

وانتقلت في الفصل الثاني الى التصوف الاسلامي ونشأته ، وربطت منذ البدء ، بين الاراء المتعددة التي قيلت في اصل كلمة « صوفي » ، وبين دلالتها على الزهد والتقشف ونبذ الدنيا . ثم التمست تعليل هذه الظاهرة بالحالة السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمسلمين من جهة ، وطبيعة النزعةالروحية في الاسلام ذاته من جهة اخرى ، اضافة الى العوامل الخارجية التي تضافرت على انماء نزعة التصوف بالشكل الذي صارت اليه .

وعرضت في الفصل الثالث الملامح البارزة للتطور التاريخي الذى شهده التصوف على لسان ابرز ممثليه من « صوفية الزهاد » اولا ، ثم حين تحول الى تصوف محض على يد شيوخ مدرسة بغداد خاصة بعد ذلك . والفكرة الجوهرية التي يقوم عليها هذا الفصل هي ان تطور التصوف الاسلامي كان يتساوق معدرجة استبطان رسومالشريعة وعقائدها ، التي سُخّرتجميعالبلوغ حال الوجد بالله والفناء فيه عن كل شيء ، وصولا الى معرفته (توحيده)

باعتباره الوجود الحق • وقد عرضت هذه الفكرة عن طريق الاقوال والاشعار التي رويت على لسان اهم رجال التصوف ، والتي نقلتها اوثق المصادر المعنية بالتراث الصوفي • كما راعيت في اقتباس هـذه المأثورات التتابـع الزمنـي لاصحابها من جهة ، وبيان ما اسهم به هذا الصوفي او ذاك من جهة اخرى •

ولأن التصوف الاسلامي ظاهرة ذات اصول متشابهة بتشابه الاسباب والمصادر التي نشأت عنها ، فقد عرضته على انه اتجاه اجتماعي لا يختص بـه قطر دون اخر الا بمقدار ما يتهيأ له من اسباب • اما المكانة المتميزة لمدرسة بغداد الصوفية ، فترجع الى ان بغداد نفسها تمثل المركز السياسي والاقتصادى والفكرى الاول في العالم الاسلامي ، شأنها في ذلك شأن العواصم الكبرى اليـوم •

وبانتهاء هذا الفصل ينتهي القسم الذى عُني بالحديث عن معنى التصوف واسباب نشوئه وتطوره ، ليبدأ القسم الذى يُعنى بالحديثعن الشعر الصوفي خاصة ، مُفتَتَحا بدراسة مصادر هذا الشعر ، والعقبات التي تعترض سبيل دارسيه ، في الفصل الرابع الذى خلصت منه الى النتائج التالية :

١ ـ ان اغلب المنقول من الشعر الصوفي قد ورد من غير نسبة لقائل •

٢ ـ ان اغلب المقطوعات لم ترد على رواية واحدة ، لا من حيث نصوصهـا ولا ترتيبها •

٣ ـ ان كثير من المؤلفات الصوفية لم يُقيَّض لها من يحققها تحقيقا علميا دقيقا ، فكان ان بقي الكثير من منقولاتها الشعرية مليئا بالاغلاط •

٤ ـ ان التراث الصوفي عامة لم يَحْظَ بالعناية الكافية الا في زمن متأخر ، وما يزال الكثير من كتب التصوف لم نطلع عليه بعد •

٥ ـ ان الشعر الصوفي قد لقي اهمالا ملحوظا من المؤرخين لاسباب سياسية ومذهبية ، اضافة الى حرص الصوفية انفسهم على ستر آدابهم عمن سواهم •

٦ ـ ان الشعر عند الصوفية لم يكن فنا مقصودا لذاته ، وعليه فلم يكن من هَمِّهم ان يدونوا اشعارهم او يذيعوها ، اضافة الى الضياع الذي تعرضت له دواوين ومصنفات الشعر العباسي عامة ، وبضمنها ما يتعلق بالشعر الصوفي •

٧ ـ لقد ترتب على ذلك أن تعقدت عملية القيام بمسح عام لهذا الشعر ، والتعرف بدقة على خصائصه واتجاهاته •

وفي الفصل الخامس درست نشأة الشعر الديني في الاسلام وتطوره واتجاهاته ، واعتبرت رابعة العدوية ممثلة لبوادر الاتجاه الصوفي في هذا الشعر ، بينما جعلت ابا العتاهية ممثلا لاتجاه الزهد العام • وقد استخلصت من أشعار رابعة : جرأتها في استبطان الشعائر والنفاذ الى حقائقها ، وتفرغها الكامل لتطهير نفسها بما في ذلك نبذ الزواج ، ثم التعبيرَ عن حبها لله بشكل صريح يوحي بقيام صلات وطيدة تسمو على الثواب والعقاب •

وجعلت الاتجاهات الاساسية في الشعر الديني قائمة على الشعر الروحي، والشعر الوعظي ، والشعر الاخلاقي • وقررت في ختام الفصل ان الشعر الديني قد امد شعر التصوف من حيث الاخلاق (السلوك) ، والافكار ، والاساليب •

اما الفصل السادس فقد كُرِّس لبيان الموضوعات التي دار عليها الشعر الصوفي ، وهي : شعر الزهد الصوفي الذي يعتبر امتدادا للاتجاه الاخلاقي

في الشعر الديني ، وشعر الطريق الى الله الذى نظر الى الموضوعات التي استمدها من الشعر الديني نظرا باطنيا احالها الى اصطلاحات تعبر عن حالات متنوعة من التطهير الباطني . ثم شعر الرؤية الصوفية الذى ينقل صميم التجربة الداخلية لذات الصوفي وما تتعرض له من حالات الوجد والجذب والكشف والمشاهدة . وقد وضعته في خمسة اصناف هي : الحب الالهي ، والسكر الصوفي ، وزوال الحجب ، وغَلَبة الشهود ، والمعرفة .

ويرمي الفصل الاخير الى بيان المستوى الفني للشعر الصوفي ، وذلك بكشف التعارض الاساسي القائم بين التجربة الصوفية ، باعتبارها تجربة سكونية غامضة مجردة ، وبين فن الشعر باعتباره كشفا للصراع بين معادلين ، اضافة لما تفرضه هذه التجربة على الصوفي من اشكال ورسوم تغل فيه ملكة النزوع الفني .

لقد اشار الصوفية الى تجربتهم بالفاظ تعارفوها بينهم وقصروها عليهم، وقد شكلت عماد لغتهم في الشعر والنثر ، وقد اشاعوها في شعرهم وتعسفوا في صياغتها ، بحيث ابتعدوا عن اصول فن الشعر العربي .

وختمت هذا الفصل ببيان تأثر الشعر الصوفي وتأثيره ، وحصرت مواضع التأثر بالحركة العقلية العامة للعصر ، وبكل من الادب الديني وشعر الخمرة والحب . اما تأثيره فانحصر في اسهام التصوف بتنشيط الاتجاه التخييلي في الشعر ، في وقت كان يطغى فيه الاتجاه الحسي المباشر ، الامر الذى اضعف من تأثير التصوف وحسره . على ان مثل هذا التأثير يبدو واضحا في ادبنا الحديث مما يمكن ان يؤلف موضوع دراسة مستقلة .

هذه هي الاصول العامة التي قام عليها هذا البحث . وقد اعتمدت في تقرير النتائج التي وصلت اليها على استقاء النصوص الاصلية من اقرب

مصادرها ، وفهمها ضمن مواضعات العصر الذى قيلت فيه ، ووضعها في السياق التاريخي لحركة المجتمع العربي الاسلامي عامة •

وقد استعنت كذلك بالدراسات التي كُتبت عن هذه الاصول ، بالقدر الذى لا يفرط بالاسس العامة التي اعتمدتها • كما تجنبت الاخذ بالاحكام والتصورات المسبقة ، وتحريت الدقة والموضوعية ما استطعت ، رغم ما جابهته من مصاعب وتعقيدات •

وقد جهدت كل الجهد في ربط الفكر بالواقع ربطا جدليا حيا ، دون الوقوع في تجريد الفكر من جهة او تبسيط الواقع وتسطيحه من جهة اخرى• وقد رميت من كل ذلك الى وضع ظاهرة الشعر الصوفي الواسعة والمديدة ، في موضعها الحقيقي الصائب من تراثنا العربي الاسلامي الغني بالحيوية والتنوع• آملا ان اكون قد وفقت لما أرمي اليه ، خدمة للحقيقة العلمية ، واسهاما في تقويم تراث امتنا الناهضة •

وينبغي لي في الختام ان اشيد بالروح العلمية السامية التي لقيتها من لدن استاذي الفاضل الدكتور علي الزبيدي ، الذي كان لتوجيهاته السديدة، وحبه للحقيقة ، واعتزازه باراء طلابه ، ابلغ الاثر واطيبه في نفسي ، ولعلي استطيع توفية ما يستحقه من الشكر والتقدير • كما أتوجه بخالص الشكر والامتنان لجميع الاساتذة والاصدقاء الذين كانت لهم يد في انجاز هذا البحث واخراجه الى النور •

الفصل الاول

تمهيد .. في الصلة بين الدين والشعر والتصوف

اذا كان الانسان قد أحرز نجاحات فائقة في علوم الطبيعة وما يتصل بها ، فانه ما يزال قاصرا عن كشف الكثير من خبايا الذات البشرية الشديدة الغموض • ورغم ان العلوم الخاصة بدراسة الانسان تتقدم باطراد ، الا ان امورا مثل « الروح » و « النفس » و « الحدس » و « الالهام » وغيرها ، ما تزال مدلولاتها غامضة ومبهمة •

ان الحديث في هذا التمهيد وثيق الصلة بامور كهذه ، وعليه فلن نأمل ان يكون كلامنا على « الدين » او « التصوف » او « الشعر » بنفس الوضوح الذى تتحدث فيه عن العلوم التجريبية •

ان الجمع بين الدين والسحر والشعر والتصوف قد يثير شيئا من الاستغراب ، بالنظر لما نعهده من العداء القديم بين الدين والسحر مثلا ، وبينه وبين الشعر كذلك • بيد ان هذا الاستغراب يغدو دون مبرر اذا عرفنا ان هذه الظواهر جميعا تنبع من منبع واحد ؛ ذلك هو « الاستبطان » او «الوحي» في الدين ، و « الحدس » في الفلسفة ، و « الجن » في السحر و « الالهام » و « الشياطين » في الشعر ، و « الاتحاد » و « الفناء » في التصوف •

و « الاستبطان » معناه : اننا لا ندرك الموجودات والظواهر بحواسنا فقط بل نشرك خيالنا ايضا في ادراكنا لها ، اى اننا ننظر اليها نظرا باطنيا • وهو بهذا المعنى قريب من معنى « الشعور واللاشعور » في علم النفس •

البدايات الاولى للدين :

لقد ساهم منذ القدم الجهل والخوف ـ على ما بينهما من تداخل ـ في خلق التراث الاسطوري للبشرية ، وقد تمثل ذلك في اولى المعتقدات الدينية لدى الانسان[1] •

لقد بهت الانسان البدائي امام هذا العالم الذى يضطرب حوله والذي لا يعرف من امره شيئا • لقد ملأه الخوف وملكته الدهشة من هذه المجاهيل التي تحفل بها الطبيعة ، والتي كانت تعاجله بالموت ، وتفتك به «ارواحها » المنبثة في كل شيء قبل ان تدعه يشيخ او يهرم ، حتى ما كان يصدق ان الموت ظاهرة طبيعية لجميع الاحياء ، بل خالها من فعل الكائنات الخارقة للطبيعة[2] • ولم يكن اجدادنا الأُوَل قد الفوا الطبيعة وظواهرها كما هو شأن احفادهم اليوم ، فقد ادهشتهم كثيرا اجرام السماء وحركتها[3] وادهشهم المطر وما يصحبه من بروق ورعد ، وادهشهم عزيف الريح وتهامس الشجر ••• وغير ذلك من الظواهر التي شغلت البابهم وملأت صدورهم دهشة وقلقا ، حتى اذا ما ناموا تمثلت لهم رؤى واحلاما يكربون لها وتطير نفوسهم منها شعاعا • وقد فزعوا فزعا شديدا حين شهدوا شخوص موتاهم الذين دفنوهم بايديهم يمثلون امامهم مرة اخرى • كذلك ادهشتهم ظاهرة تناسل الاحياء وتكاثرها[4] •

---

(1) ول ديورانت ـ قصة الحضارة ـ القاهرة ١٩٥٦ ـ ١/٩٥ .

(2) قصة الحضارة ـ ١/٩٩ .

(3) لقد اشار القرآن في الآيتين (٧٧ و ٧٨) من سورة الانعام الى حيرة ابراهيم وتردده بين القمر والشمس ايا منهما يتخذ الها .

(4) ن • م

لقد ترتب على ذلك ان احاط الغموض بتجارب الخير والشر ، اذ لم يكن بالامكان معرفة اسبابها الحقيقية ، بل كانت تفسر على انها مقدورات ونوازل تصدر عن قوى خفية ، « ثم ان الازمات التي لا يُؤمَن لها جانب من ولادة ومراهقة ومرض وموت وقحط ووباء ، والشك في ثمرة الصيد ، وتقلب الجو وتغير الفصول . كل اولئك شغل صفحة الخيال باللايقين »[٥] .

لقد تشبث الانسان الاول بأى شيء يمكن ان يكون مصدر عون له. وقد اعانه خياله في ذلك كثيرا ، فتوجه بمزيد من العناية والاهتمام الى ملاحظة النذر واصدار تنبؤات غريبة ، واقامة شعائر وطقوس ، واستخدام القوى السحرية للتغلب على الطبيعة وظواهرها[٦] . لقد استطاع ان يضع بينه وبينها شريعة ودستورا قائما في القلب يحله محل التقديس والاجلال ، فكانت في ذلك البداية الاولى لنشأة الدين ، بالكهانة والسحر وما اليهما كصور متعددة لظاهرة اجتماعية تتمثل فيما عند الانسان البدائي من نظام يتناول خوارق الطبيعة ، وتكمن فيه نواة كل من السحر والدين اللذين اخذ الناس يفرقون بينهما شيئا فشيئا فيما بعد[٧] . وبناء على ما سلف يمكننا ان نصف الدين في مراحله الاولى بانه : ميل الانسان للاعتقاد بقوى وراء الطبيعة تدير العالم .

الدين والروح :ـ

من ذلك بدا ان المصدر المباشر للدين انما هو مصدر « روحي » ، واولى المعتقدات الدينية انما تلقاها الناس عن الالهه تلقيا غيبيا ، ففي قصة الطوفان يتلقى اوتو ـ نبشتم الامر ببناء السفينة من « ايـا » الـه الماء[٨] . والرسل الذين اشار اليهم القرآن ، انما كانوا يتلقون تعاليمهم « وحيا » من

---

(٥) جون ديوى ـ البحث عن اليقين ـ القاهرة ١٩٦٠ ـ ص ٣٤ .

(٦) البحث عن اليقين ـ ص ٣٤ ـ ٣٥ .

(٧) The Encyclopaedia Britannica (Magic)

(٨) طه باقر ـ ملحمة كلكامش ـ بغداد ـ ١٩٧٥ ـ ص ١٣٣ ـ ١٣٤ .

الله ، حتى ان هذا الوحي قد بلغ حد « التكليم » عند البعض منهم[٩] . وفي الاسلام نفسه كان مصدر الالهام المباشر هو « الوحي » ، وقد اختلف في طبيعة الوحي هذا ، فهو في اول الامر رؤيا في النوم ، فكان الرسول لايرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح ، وهو احيانا بواسطة الملك « جبريل » يتمثل له رجلا فيكلمه ، وهو احيانا اخرى يأتيه مثل صلصلة الجرس ، وهو اشده على الرسول[١٠] . ويرى المتكلمون المسلمون ان الرسول كان ينخلع عن صورته البشرية الى صورة الملكية في الحالة الاخيرة .

اما الفلاسفةالمسلمون فقد وسعوا من دائرة الوحيوجعلوه اكثر شمولا، فهو عندهم حالة من اتصال النفس الانسانية بالنفوس الملائكية ـ التي هي الافلاك في نظرهم ـ اتصالا معنويا يجعلها تشرف على ما فيها من صور الحوادث ، فترتسم هذه الصور في النفس البشرية[١١] . وهكذا نفهم ان ان الفلاسفة لا يقصرون الوحي على الرسل وحدهم . بل هو حال يمكن ان تأتي لغيرهم ايضا ، الامر الذى ينص عليه الصوفية نصا ويعدونه خصيصة من خصائصهم ، فهم لا يكسبون علومهم من طريق التعلم والحواس ، بل من طريق « القلب » ، وهم يرون ان الله قد سطر جميع ما قضى بـه في لوح محفوظ .

وهناك عالم الملائكة ، وهم أجسام من نور مطلعة على ما في اللوح من صنوف العلم الالهي ، وما الوحي الا ان يتلقى النبي من الملك تعاليم الاله ، اما الولي الصوفي فيلهم العلم الهاما دون ان يشهد الملك ، وقد يشهده احيانا ولكن دون ان يسمع منه كلاما ، وقد فصل الغزالي الطرائق التي ينفث فيها العلم في روع الولي الصوفي[١٢] .

---

(٩) تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل آي القرآن) ـ ١/٣ ـ البقرة : ٢٥٣ ، ٤٥/٢٥ ـ الشورى : ٥١ .
(١٠) صحيح البخاري ـ ط ١٣١٣هـ ـ ١/٢ـ٣ .
(١١) مصطفى عبدالرازق ـ الدين والوحي والاسلام ـ دار احياء الكتب ١٩٤٥ ص ٦٠ ـ ٧١ .
(١٢) احياء علوم الدين ـ مصر ١٩٣٩ ـ ١٧/٣ .

هكذا يسكن لنا ـ كما يرى نولدكه ـ « ان نطلق على جميع المعارف الدينية التي تدل على ما يكتسبه الانبياء بالوحي والاولياء بالالهام ، ويتلقاه غيرهم عنهم . بالعلوم الدينية . تفرقة لها من العلوم العقلية »[١٣] .

وهناك ظاهرة روحية اخرى عرفت في الاسلام ، تلك هي ظاهرة «العروج» الى السماء التي ذكرها القرآن ؛ ففي الآية الاولى من سورة الاسراء[١٤] أُسري بالنبي ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ، ثم الى السماء ، وقد التقى اثناء ذلك بكثير من الانبياء وتحدث اليهم ، ثم استمر صعدا حتى صار قريبا جدا من « الله » ، كما تشير الى ذلك الايتان (٦ ، ٧) من سورة النجم . ولهذه الظاهرة ما يماثلها في المؤلفات الصوفية ، فقد ادعى عدد من متصوفي الاسلام انهم عرجوا الى السماء على غرار ما فعل النبي[١٥] ، بل ان أبا يزيد البسطامي (ت ٢٦١ هـ) قد استعمل في اكثر من مكان العبارات التي وردت في القصة الاصلية لعروج النبي[١٦] .

الدين والشعر :ـ

ان الصلات التي تربط بين الدين والشعر تتركز في اعتماد كل منهما اعتمادا كبيرا على الروح والالهام والتلقي الحدسي . فقد اقتنع الانسان البدائي بان لكل شيء روحا ، وهكذا تصور الاشياء والحوادث مشخصة ، قبل ان يتصورها جوامد او مجردة ، « وهذه الروحانية هي ما في الدين من شعر ، وما في الشعر من دين .... »[١٧] .

---

(١٣) دائرة المعارف الاسلامية (الترجمة العربية) ـ م٩ ، مادة «الدين» .

(١٤) أنظر التفسير المسهب لهذه الاية في تفسير الطبري ـ ١٥/١ وما بعدها .

(١٥و١٦) السراج الطوسي ـ اللمع ـ القاهرة ١٩٦٠ ـ ص ٤٦١ وما بعدها ؛ قاسم السامرائي ـ مسالة العروج في الكتابات الصوفية (بالانكليزية) ـ بغداد ١٩٥٨ ـ ١٥/١ وما بعدها ، ٢٣٣ .

(١٧) قصة الحضارة ـ ١٠١/١ .

ان الشعر الذى ترعرع في وادى الرافدين ووادى النيل يرجع الى الغناء والتراتيل الدينية ، والرقى والمواعظ ، وربما كان الكهان من السباقين لنظم الشعر وتنغيم الكلام[١٨] .

هكذا يتضح ان الشعر لم يكن بعيد السبب بالدين او الكهانة او السحر وما يتصل بها من امور التنبؤ ، فمنذ القدم عرف الشعراء بميلهم الى الحلم والاستغراق ، ووصفوا بقوة الالهام والتنبؤ بالغيب ، وهذا الحارث بن حلزة اليشكري يصف نفسه بقوة الحدس اذ يقول :

فحبست فيها الركب أحدس في كل الامور ، وكنت ذا حدس

ويصف عروة بن الورد قلبه بالقدرة على التنبؤ فيقول :

وقلب جلا عنه الشكوك ، فان تشأ
يخبّرك ظهر الغيب ما انت فاعل

وكثيرا ما وصف الشعر بالسحر ، يقول ابو نواس :

فما زلت بالاشعار في كل مشهد
اليّنها ، والشعر من عقد السحر[١٩]

ويقول احمد امين : « وللشاعر نوع غامض من لطف النظر او الالهام او اللقانة او ما شئت فسمّه ، ولهذا كان اليونان يسمون الشاعر خالقا ، وكان للعبريين كلمة واحدة تدل على الشاعر والنبي معا ، ولعل هذا هو الذى جعل شعراء العرب يعتقدون ان لكل شاعر شيطانا ينفث فيه الشعر ويقول احدهم:

[اني وكل شاعر من البشر] شيطانه انثى وشيطاني ذكر

---

(١٨) كاظم الجنابي ــ مقدمة لدراسة اقدم ادب عرفه الانسان ــ بغداد ١٩٥٧ ــ ص ٢٩ . فيصل الوائلي ــ نصوص من ادب العراق القديم ــ مجلة سومر ــ بغداد ١٩٦٥ ، م ٢١ــ١/٤٥ ومابعدها .

(١٩) ديوان ابي نواس : تحقيق احمد عبدالمجيد الغزالي ــ القاهرة ١٩٥٣ ــص ٢٦٤ .

ولأمر ما خلط العرب بين النبي والشاعر ، فسموا النبي شاعرا احيانا وكاهنا احيانا ، ويقول القرآن الكريم « وما هو بقول شاعر قليلا ماتؤمنون، ولا بقول كاهن قليلا ما تذكّرون »[٢٠] .

وهكذا نرى كيف يتشبه الشاعر بالنبي حتى ليتسمى احدهما بالاخر وحتى ان مشركي قريش لم يميزوا بين الوحي وبين ما كان شائعا بينهم من تنزّل الشياطين على الشعراء[٢١] الذي يشير اليه امرؤ القيس في قوله :

تخيرني الجن اشعارها فما شئت من شعرهن اصطفيت[٢٢]

وقد اشار القرآن الى ذلك في قوله : « هل انبئكم على من الشياطين . تنزل على كل افاك اثيم . يلقون السمع واكثرهم كاذبون . »[٢٣] والمفسرون المسلمون يربطون ذلك كله بالجن الذين كانوا يستمعون الى حديث الملائكة، ويحرّفونه ويخلطونه بالاكاذيب ويبلغونه الى الكهان والمتنبئين والشعراء[٢٤]. بل ان المشركين لم يربطوا بين كلام « الوحي » وبين « الشعر » و « الكهانة » فقط ، بل ربطوا بينه وبين « السحر » تارة ، وبينه وبين « الحلم » تارة اخرى، فقد ذكر القرآن في الايات (٣ – ٥) من سورة الانبياء اتهامات شتى رمي بها النبي تصور رسالته بانها « سحر » وانها « اضغاث احلام » وانه « شاعر » يفتري القول[٢٥] .

---

(٢٠) النقد الادبي – القاهرة ١٩٥٢ – ١/٦٩ ، الحاقة : ٤١ ، ٤٢ .

(٢١) القرشي – جمهرة اشعار العرب تح : علي محمد البجاوي – القاهرة ١٩٦٧ – ١/٤٣ .

(٢٢) ديوان امرئ القيس – تح : محمد ابو الفضل ابراهيم – القاهرة ١٩٦٤ – ص ٣٢٢ .

(٢٣) الشعراء : ٢٢١ – ٢٢٣ . تفسير الطبري – ١/١٤٤–١٤٥ . البقرة : ١٠٢ .

(٢٤) تفسير الطبري – الصافات : ٦ – ١٠ ، ج ٢٣/ص٣٤ ، الجن : ٨ – ٩ ، ج ٢٩/١١٠ . الكشاف – الشعراء : ٢٢١ – ٢٢٦ . ج٣ / ص ٣٤٢ .

(٢٥) دائرة المعارف الاسلامية (الترجمة العربية) – م ١١ (سحر) .

ومع ان القرآن نفى ان تكون لغته لغة شاعر[٢٦] ، كما نفى أن يكون الرسول شاعرا[٢٧] ، الا ان المكيين مع ذلك كانوا يحسبون كلامه شعرا . ويستنتج مرجليوث من ذلك ان بعض الكهان من بين العرب كانوا قبل الاسلام يعرفون بأسم « لشعراء » كانت لغتهم غامضة مبهمة ، كما هو الشأن في لغة الوحي[٢٨] .

بعد هذا كله يقرر ماكدونالد « ان الكاهن والمجنون والشاعر والساحر كانوا وثيقي الصلة بعضهم ببعض بحكم كونهم همزة الوصل بين عالم الروح وعالمنا هذا »[٢٩] .

الدين والتصوف :ـ

لقد تقرر ان الدين كان يهدف في البدء ـ شأنه شأن السحر والكهانة والشعر ـ الى ان يقيم رؤى وتصورات عن الطبيعة والوجود ، تلهم الانسان الأمن والطمأنينة وتبعد عنه شبح الخوف والقلق ، وليقيم بينه وبين امه الطبيعة صلات وطيدة وعلاقات آمنة تقوم على التآلف والوئام وتتخفف من الرهبة والعجز .

وكلما اصابت الجماعة البشرية حظا من الاستقرار والتحضر بدا لها ان حاجتها لمعتقداتها السابقة اقلّ الحاحا من ذى قبل ، فهي تكتشف ابان عملية تحضرها بطلان الكثير من تخيلاتها السابقة عن الوجود والحياة ، بينما تظل مع ذلك عاجزة عن التحكم بمصيرها كليا . وهكذا تغري الانسان اكتشافاته اليومية بالتغاضي عن المشاكل الاساسية التي ما يزال يعاني منها كالهرم والموت ونوازل الطبيعة . ان علاقة الانسان بالطبيعة تغدو « مزدوجة » جراء ذلك .

---

(٢٦) الحاقة : ٤٠ ـ ٤٢ .
(٢٧) يَس : ٦٩ .
(٢٨) ناصر الدين الاسد ـ مصادر الشعر الجاهلي ـ مصر ١٦٩٢ ـ ص ٣٥٣
(٢٩) دائرة المعارف الاسلامية : « سحر » .

وتبعا للاستقرار الذى تصيبه المجتمعات يتركز ميلها باستمرار لتنظيم خبراتها المتراكمة ، وبذلك يحين الوقت لنشوء بدايات « الفلسفة » التي تخلع على هذه الخبرات منطقها العقلي • ويوما بعد يوم تغدو تصورات الانسان عن الطبيعة اكثر وضوحا وقربا من الواقع ، ورغم ان هذا الوضوح يعينه على تقدم اسرع ، الا انه بالمقابل يضفي على علاقاته الحياتية بشكل عام ضربا من عدم التوازن ، يعرّض اولئك الذين يحملون احساسا روحيا عاليا الى اختلال حاد في توازنهم النفسي ؛ فبينما تضطرم نفوسهم بمشاعر الايمان الحار وبتحليقات روحية جامحة عن الحياة والكون ، يعانون في واقعهم الاجتماعي قيما مادية جافية خالية من البراءة والشاعرية • ومن هنا ينبع التصوف كميل مركز للتأمل الباطني والاستغراق الروحي في عظمة الطبيعة والوجود • ففي مجتمع متعدد الطبقات يتحول امثال هؤلاء ـ واغلبهم من المحرومين ـ الى نخبة من التقاة البررة الذين يسوءهم ما آلت اليه المثل الدينية العليا على يد الطبقات الحاكمة • وهم من اجل ان يعتاضوا عن خيبتهم الروحية ، يطّرحون الدنيا ومتعها ويحيون حياة روحية خالصة تسعى الى توكيد العلاقة المباشرة بين الانسان وربه وازالة ما بينهما من وسائط ؛ قد تتمثل احيانا في النظام الديني ذاته • وعلى هذا فالتصوف في البدء « يماثل الدين مع اختلاف في حدته فقط »(٣٠) ، وهذا الاختلاف متأت من كون التصوف ينشأ في مرحلة راقية من مراحل تطور الفكر الديني ، يقابلها اشتداد نفوذ المنطق العقلي وسيطرته وتحكمه في فهم ظواهر الحياة بما فيها الدين ؛ الذى لايمكن ان يخضع بالطبع لسلطان هذا المنطق خضوعا كاملا •

ان هذا الفعل القوي « لمنطق العقل » يجابه برد يماثله في القوة ، يتمثل في نبذ العقل ، وينحو منحى تأمليا قائما على الرؤيا القلبية والادراك الحدسي• على ان التصوف الذى يتأثر هو الآخر بالنزعة العقلية في عصره ، يستفيد من

---

(٣٠) The Encyclopaedia Britannica — New York 1966, Vol. (15), (Mystical) P. 1129.

مرحلته الحضارية فيستثمر التجربة الدينية على نحو منظم[٣١] ، بحيث يتحول بسرعة الى تأملات لاهوتية •

ولو شئنا ان ننظر للتصوف بمنظار ابعد لاستطعنا ان نرى فيه « ثورة الروح » على كل الوسائل التي تتوسل بها المدنية لكبح جماح الدوافع الفطرية في الانسان ، لقد ثار منذ القدم عبدة « باخوس » اله الخمر او «ديونيسوس» في اليونان القديمة على عقل « المدنية » ونظمها ، وذلك بان يسكروا سكرا بدنيا او روحيا ، يستعيدون فيه غزارة في شعورهم ، ليروا العالم مليئا بالجمال والمتعة ، ويتحلل خيالهم بغتة من سجن المشاغل اليومية • وفي مسرحية « باخي » Bacchae ليوريبيدس (٤٠٦ ق•م) ترقص عجائز الجوقة على سفح الجبل هروبا من اعباء المدنية وهمومها الى عالم جماله غير بشري ، عالم يتمتعن فيه بالحرية كالهواء والنجوم منشدات :

ترى هل تعود لي يوما
تلك الرقصات الطوال
التي تدوم طوال الليل حتى تغرب النجوم ؟
ترى هل احس قطرات الندى على حلقي
ومجرى الريح في شعري ؟
ترى هل تسطع اقدامنا البيض في السهول المعتمة ؟
ان اقدام الغزال قد فرّت الى الغابة الخضراء
فكانت وحدها في الكلأ وفي دنيا الجمال ؛
انه يثب لا عن خوف كما كان
فقد بعد عن الفخاخ وشباك الموت
ومع ذلك فلا يزال يرنّ صوت من بعيد
لا يزال يرن صوت وخوف وكلاب صيد عجلانة

(٣١) جب ـ دراسات في حضارة الاسلام ـ بيروت ١٩٦٤ ـ ص ٢٧٥ .

الا ان جحفـل الموت
لا يزال سائرا قدما الى جانب النهر وفي جوف الوادى
أكان عدوك ايتها الاقدام السريعة عن فرح او فـزع ؟
ففي الارض العزيزة المعزولة عن سيئات الانسان
حيث لا يرن صوت ، وبين الخضرة الظليلة ،
يعيش صغار الاحياء هناك لا تراها العيون[٣٢] .

ويعتقد الباخيون ان الانسيان نصفان ، نصف الهي والاخر ارضي، وهم من اجل ان يحيلوا الانسان الها كله تقريبا يقيمون طقوسا دينية تطهر نفوسهم وتجنبهم الدنس ، فالحياة الطاهرة تزيد من الجزء السماوي في الانسان وتنقص من الجزء الارضي . وفي مسرحية يوريبيد ، تجرى على لسان كاهن اورفي الابيـات التالية :

حيثما طوّف زاجريوس[*]
في منتصف الليل ، طوّفتُ معه
لقد احتملت صياح صواعقه ،
وأدّيت اعياده الحمراء الدامية ،
وأشعلت « للأم الكبرى » شعلتها على الجبل ،
لقد اطلق سراحي ، وسمّيت
باسم باخوس ، منخرطا في زمرة الكهان
وتزملت برداء ابيض ، فطهرت نفسي
من دنس ولادة الانسان ومن طينته التي هو دفينها ،
ونحيّت عن شفتي دائما
طعم اللحم كلّـه ما دام لكائن حي[٣٣] .

---

(٣٢) برتراند رسل ــ تاريخ الفلسفة الغربية ــ القاهرة ــ ١٩٥٤ ــ ١/٤٦ .
(*) وهو « ديونيسوس » نفسه عند المتصوفة .
(٣٣) المصدر السابق ــ ص٤٥ .

وقد نتج عن الطقوس الباخية ما كانوا يسمونه بـ «التوحد» ، أي اتحاد اللـه مع المتعبد •

والمذهب الاورفي مذهب زاهد ، فالخمر عند الاورفيين مجرد رمز ، كما كان رمزا ايضا بالنسبة للعقيدة المسيحية فيما بعد ، والسكر الذى ينشدونه هو حالة « الوجـــد » والاتحاد مع الله • وهم يعتقدون انهم بهذه الطريقة يحصلون على ضرب من المعرفة الصوفية لا يمكن الحصول عليها بالوسائل المألوفة • ولا شك ان هذا قد تسرب فيما بعد الى اللاهوت المسيحي[٣٤] •

وليس الامر مقتصرا على اليونان ؛ بل « ان ثمة شبها يستوقف النظر بين العقائد الاورفية والعقائد السائدة في الهند في نحو ذلكالوقت عينه »[٣٥]•

وقبل مئتي سنة قبل الميلاد انكر «شانكار » الهندي معرفة الحواس التي لا تكشف عن الواقع الخارجي كما هو في ذاته ، بـل تكشف عن طريقـــة تشكيلنا له بحواسنا ـ وربما بلغ التشكيل حد التغيير من الصورة الاصلية تغيرا اساسيا ـ واذن فبالحس وحده يستحيل ان نعرف الحقيقي معرفـــة تامـــة[٣٦] •

ولكي يندمج الانسان بالله فعليه ان يسمو على انفصال النفس ، وقصر امدها في الحياة ، وكل مالها من مصالح واغراض ، وان يصبح على غير شعور بالاجزاء ، وان يكون مندمجا في سكينة واتحاد بذلك المحيط الكوني العظيم الذى لا تصطرع فيه الغايات ولا تتنافس النفوس ، وليس فيه اجزاء ولا تغير ولا مكان ولا زمان[٣٧] •

---

(٣٤) المصدر السابق ـ ص ٤٧ •
(٣٥) المصدر السابق ـ ص ٥٤ •
(٣٦) قصة الحضارة ـ ٣/٢٧٠ •
(٣٧) ن • م ـ ٢٧٣ ـ ٢٧٤ •

ان هذا القول ليذكرنا تماما بابيات الشاعر الانكليزي (وليم بليك) (١٧٥٧–١٨٢٧) حيث يقول :

سأغوص الى حيث هلاك النفس والموت الابدي

حتى لا يحين يوم الحساب فيجدني قائما غير منعدم

وعندئذ يسكون بي ويناولونني الى « نفسي » من جديد [٣٨] .

او قصيدة « تنسن » : « الحكيم القديم » :

لاكثر من مرة حين

جلست وحيدا ، ادير في نفسي

كلمة هي رمز لنفسي

فكّت عني حدود « النفس » التي تقضي عليها بالفناء

وانفضت عني الى « المجهول » كما تذوب السحابة

في السماء ، ومسست اطرافي . فكانت الاطراف غريبة عني ،لم تكن اطرافي ، ومع ذلك فليس ثمة من شك ،

وكل ما هنالك وضوح جلي ، وعن طريق فقداني لنفسي كسبت حياة فسيحة الارجاء تضارع هذه الحياة القائمة

اذا اشرقت في جنباتها الشمس – لا تطمسها ظلال الالفاظ التي ان هي الا ظلال في عالم من ظلال[٣٩] .

وهكذا نستطيع ان نتتبع نزعات التصوف في حضارات الامم جميعا ، وقد اشار « ول ديورانت » في « قصة الحضارة » الى تصوف الصين واليهود والفرس والى التصوف المسيحي الذي كان ذا اثر على التصوف الاسلامي فيما بعد[٤٠] ، ولكن هذا يخرج بنا عن طبيعة هذا البحث وغرضه .

---

(٣٨) ن . م .

(٣٩) ن . م – ٣/٢٧٤ .

(٤٠) ن . م – م/١ – ٤/٣٠ . م/٤ – ٣/١٣٦ . ١٦/١٥ .

وفي الحضارة الغربية المعاصرة يمكننا ان نعتبر ظاهرة «الهيبي» ، الذين يزدادون بشكل يلفت النظر في امريكا واوربا الغربية ، ضربا من ضروب التصوف . يقول المؤرخ « توينبي » واصفا شباب امريكا : « الحب هو شعارهم ... وما المانع ؟ الله محبة ... انظروا الى المسيحيين الاوائل ... كانوا يبدون كالمجاذيب : تبلبلت السنتهم فكانوا يتكلمون بلغات غير مفهومة. وتساءل الناس : اترى هؤلاء الرجال سكارى ؟ فقال بطرس : نحن الان في الساعة التاسعة صباحا ومن غير المعقول ان نكون سكارى ... وتوقف الجميع عن العمل . ومن كان منهم يملك املاكا باعها ووزع ثمنها على الجماعة . كل هذا شبيه بما فعله الهيبيز .. ولو اننا كنا احياء يومئذ وتأملنا اولئك المسيحيين الاوائل لقلنا : ان كل هذا هيبي للغاية »[41] . ويصفهم لويس عوض بانهم « اشبه شيء بطريقة من الطرق الصوفية التي تريد « الوصول » بالانجذاب او .... بـ « تحرير العقل اصدق تحرير » بالهام الصوفية البلوري »[42] .

فهؤلاء الشباب اذن يبحثون عن الاتحاد بالوجود ، ولا يجدون سبيلا الى هذا الا بتحرير العقل ، اى باطلاق اللاعقل ، عن طريق المخدرات . ومعنى هذا انهم يعلنون عن افلاس النظام الرأسمالي الذي جرّ على الانسانية الكثير من الحروب والمجازر ، ويفتشون عن جوهر اخر في فطرة الانسان يتآخى به الابيض والاسود ، وهذا الجوهر هو الحب المتضمن في هذا النشيد :

عندما يكون القمر في المنزل السابع
ويتحاذى كوكب المشتري مع كوكب المريخ
عندئذ سوف يقود السلامُ الافلاك
ويوجه الحبُ سفينة النجوم :

---

(٤١) لويس عوض ـ الفنون والجنون ـ كتاب الهلال ـ يناير ١٩٧٠ ـ ص ١٥٨ ـ ١٥٩ .

(٤٢) ن . م ـ ص ١٥٧ ـ ١٥٨ .

بهذا يقترب عصر الدلـو
عصـر الدلـو
بـرج الدلـو
بـرج الدلـو
سوف يسود الانسجام والتفاهم ،
والتعاطف والثقة ينتشران ،
ولن يكون هناك زيف ولا احتقـار •
سوف تنتشر الاحلام الذهبية الدفاقـة ،
احـلام الرؤى ،
الهـام الصوفية البلـوري
محررة العقـل اصدق تحريـر[٤٣] •

ولا شك ان الحب الجنسي عند هؤلاء الشباب قد غدا الرمز المجسد لهذا الحب المجرد الشامل ، لانه اوضح شيء يعرفونه يتجلى فيـه الاندماج والاتحاد والتآخي بين البشر • فهم كالمتصوفة تختلط في رؤوسهم المعاني حين يتحدثون عن العشق الالهي حديث العاشق المعمود ، ويتحدثون عن الخمـر الالهية حديثهم عن المعراج[٤٤] •

ان الشعور الطويلة ، والستر الجلدية ، والسلاسل التي تبدو في سمك الاصفاد ، والتبذل في المظهر ، والرقص الهستيري ، وزحار الشباب في اغانيهم واناشيدهم ، ان هو الا رفض مرير لسلبيات الحضارة الغربيـة ، وحنين الى فردوس ارضي يسهل تحقيقه من خلال المخدرات ، فلجأوا الى انقـاذ النفس الفردية باحلام اليقظة وبضباب الافكار والحواس[٤٥] •

---

(٤٣) ن • م — ص ١٥٦ •
(٤٤) ن • م — ص ١٦٠ •
(٤٥) ن • م — ص ١٦٤ — ١٦٥ •

بعد هذا الاستعراض لبعض الظواهر الصوفية نستطيع ان نقرر : ان التصوف ليس مبدأ او مذهبا بل هو نزوع او ميل ذاتي تأملي يعتمد على الخيال والتجربة معا ، وهو متغير لايمكن ان يُعبر عنه بنحو واحد دائما ، بل هو على العكس يختلف بين فرد واخر، ويمثل اوسع تباين من ردود الفعل الناجمة عن مؤثرات ذات ضروب شديدة التعقيد[٤٦] . ولا ريب ان من هذه المؤثرات ، الحيرة والخيبة والتمرد والشعور بالذنب وكثيرا غيرها .

من جراء ذلك اختلف الصوفية انفسهم في تعريف التصوف وتحديده اختلافا بالغا . حتى اربى ما وضع للتصوف من تعاريف على المئات . بل انمنهم من يرى ان الرؤيا الصوفية لايمكن ان توصف. وبناء علىذلك فان اية محاولة لتعريفها تعريفا منطقيا دقيقا تبوء بالفشل[٤٧] .

الرؤية الصوفية : ـ

« التصوف رؤية الكون بعين النقص ، بل غض الطرف عن كل ناقص ، ليشاهد من هو منزه عن كل نقص »[٤٨] .

هكذا عرّف ابو عمرو الدمشقي التصوف . ان الكون « ناقص » في نظر الصوفي ، انه ليس حقيقيا ، ولذلك فالصوفي يهدف الى سد هذا النقص ويسعى الى بلوغ عالم الكمال ، عالم الحقيقة المنزه عن كل نقص . ولا يتسنى للصوفي بلوغ عالمه الجديد هذا الا «بالغياب» عن عالم الارض الناقص، العالم السفلي . وما دام الامر كذلك فعليه ان يتحرر من قيود الجسم والدنيا عن طريق قتل النفس واماتة الحواس ، اذ كلما كانت الروح غارقة بوجودها ، سجينة في جسدها ، فمعنى ذلك انها ما تزال منفية .

---

(٤٦) دراسات في حضارة الاسلام ـ ص ٢٧٥ .

(٤٧) The Encyclopaedia Britannica (mystical)

(٤٨) السلمي ـ طبقات الصوفية ـ القاهرة ١٩٥٣ ـ ص ٢٧٨ .

اما حينما تتحرر الروح من أسر الجسد منطلقة في عالم الحقيقة اللامتناهي حيث النور والصفاء ، فهناك فقط تستوي المتناقضات وتتوحد ، وتحيا الاشياء جميعا في اتساق ازلي خالد . ان هذه « الحال » لا تتحقق الا عبر اشتياق عظيم لا ينطفيء ، وعبر رغبة جامحة لفناء النفس في الوجود الحق كيما يحصل الصوفي على سلام عميق للروح[٤٩] .

لقد ظل « الأنا » الذي رمز به الصوفيون الى بشريتهم ، مثار عذاب شديد لهم لانه حجاب كثيف يفصلهم عن الحق ، ولم تكن ازاحته وتجاوزه بالامر اليسير ، لأن الانخلاع عن البشرية حال طالما عانى منه الصوفية كثيرا ، وحالات « الوجد » عندهم تكاد تشبه حالات النزع قبل الموت .

لقد توسل الصوفية لبلوغ حال « الفناء » التام عن العالم ، والبقاء في عالم الحقيقة ، بمجاهدات شاقة ترمي كلها الى اماتة الحواس وتصفية النفس من الحجب المظلمة التي تعيقها عن شهود الحقيقة والامتزاج بها[٥٠] .

ان كلمة « طريقة » في التصوف الاسلامي ليست الا الطريق التي يسلكها المسافر الى الله ، وقد قسمت الى « مراتب » و « مواقف » تسمى « المنازل » او « المقامات » يعرف المسافر بواسطتها « احواله » الروحية . وكل « حال » أمارة على مستوى السمو والتطهير اللذين بلغهما الصوفي روحيا . وما يزال الصوفي يترقى من حال الى حال حتى يصير الى « الشهود » و « كشف » حجاب الحس ، كما يقول ابن خلدون ، ويتحقق بوجوده الروحي ، وهو عين الادراك . « فيتعرض للمواهب الربانية ، والعلوم اللدنية ، والفتح الالهي ، وتقترب ذاته في تحقق حقيقتها من الافق الاعلى ، افق الملائكة . وهذا الكشف كثيرا ما يعرض لاهل المجاهدة ، فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم ، وكذلك يدركون كثيرا من الواقعات قبل

---

(٤٩) مسألة العروج — ص ١٨٥ — ١٨٦ .

(٥٠) انظر مثلا : كتاب ترتيب السلوك للقشيري وهو مطبوع ضمن رسالة د. قاسم السامرائي المذكورة — ص ١٥٨ وما بعدها .

وقوعها ، ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية وتصير طـوع ارادتهم »[٥١] •

لكن الصوفية المسلمين لم يقتصروا على ذلك فقط ، بل عبّروا عن توقهم الشديد لبلوغ عوالم السماء واجتياز طريقها ، بنفس الطريقة التي عرج بهـا النبي الى السماء • لقد فسروا عروجه بانه عودة الروح الى بؤرة الحكمة التي منحت له تلك الليلة ، فقد تحررت روحه من قيود الوجود الظاهري وفقدت الحس الى اقصى الدرجات ، وان قواه الطبيعية قد فنيت • ويزعم الهجويري ان الرسول قد طلب الى ربه الا يرجعه الى العالم السفلي ، عالم الحزن ، واذ عاد الى هذا العالم كان يقول كلما اشتقاق الى تلك الحالة البهيجة : « أرحنـا يا بـلال بالصلاة (الاذان) » وهكذا كانت كل صلاة ـ بالنسبة للرسـول ـ عروجا وقربا جديدا من الله[٥٢] • ثم غدت الصلاة بالنسبة للصوفية بمنزلـة المعراج للرسول ، فكما كان المعراج ثلاثة منازل فكذلك صلاة الصوفية ثلاثة منازل : القيام ، ثم الركوع ، ثم السجود[٥٣] •

ومن الصوفية من زعم انه عرج الى السماء كما عرج الرسول ، ومـن اشهرهم ابو يزيد البسطامي الصوفي المعروف بشطحاته ، الذي عـرج بواسطة سلّم روحي • وسواء أكان عروجه في حلم ، أم بفتنة ذهول حقيقي مستيقظ ، فانه قد وصف تجربته باشكال متنوعة منها قولـه : « أول ما صـرت الى وحدانيته ، فصرت طيرا جسمه من الأحدية ، وجناحاه من الديمومية ، فلـم ازل اطير في هواء الكيفية عشر سنين ، حتى صرت الى هواء مثل ذلك مائـة الف مرة ، فلم ازل اطير الى ان صرت في ميدان الازلية ، فرأيت فيها شجرة الاحديـة •••• »[٥٤] •

---

(٥١) المقدمة ـ ط دار الكتاب اللبناني ـ ص ٨٤٦ •
(٥٢) الهجويري ـ كشف المحجوب (بالانكليزية) ـ لندن ١٩٥٩ ـ ص ٣٠٢ •
(٥٣) مسألة العروج ـ ص ١٨٩ •
(٥٤) اللمع ـ ص ٤٦٤ •

نستخلص مما سبق ان الرؤيا الصوفية تقوم في نهايتها على « الفنـــاء » الذى به تحصل « المعرفة » التي قال عنها سهل بن عبدالله التستري : «المعرفة غايتها شيئان : الدّهش والحيرة »[٥٥] . لذلك جاء التعبير عـن التجربـــة الصوفية بلغة الشطح والاشارة الغامضة . وقد لخص الشاعر الصوفي الغرض من تجربته بقوله :

وجـــودي أن اغيب عـــن الوجـــود
بمـــا يبـــدو عـلي مـن الشـــهود[٥٦]

التصوف والشعر : ـ

الشاعر ، كالصوفي ، « يسعى لانهاء نقص العالم » ، وعلى هذا فـــان الصلة بين التصوف والشعر تنبثق من سعي كل منهما الى تصور عالم اكثر كمالا من عالم الواقع ، ومبعث هذا التصور هو الاحساس بفظاعة الواقـع وشدة وطأته على النفس ، وصبوة الروح للتماس مع الحقيقة التي تعذب كياننا . وبنتيجة هذا الاحساس ، وفي لحظات من تهيؤ واستعداد الحواس للتأمـل المركز ، يختل اتزان « الانا » لدى كل من الشاعر والصوفي ، بحيث يغدو السعي الى « التغيير » امرا لا مناص منه . وكلما اشتد « الانا » اختـلالا ، اصبحت الصور التي لديه عن الواقع العملي أكثر تحررا منها عند الاخرين ، وحيث تغدو اكثر قابلية للتغيير واكتساب دلالات جديدة . ان كل ما يمر بذهـــن

---

(٥٥) القشيري ــ الرسالة القشيرية ــ مصر ١٩٦٦ ــ ص ٦٠٥ .
(٥٦) نفس المصدر ــ ص ٢٠٤ .

الشاعر في هذه اللحظات يكون ذا دلالة جديدة يكتسبها من حالة التأمل التي هو فيها[٥٧] .

ان هذه الحالة هي التي تسمى «الالهام» عند الشعراء ، و « التجلي » او « الكشف » عند الصوفية ، وهي حالة تختلف في قوتها وشدة نفاذها بين فرد واخر ، تبعا لشدة تركيز الملكات التصورية للذهن[٥٨] ، وفيها يكون الشاعر والصوفي في حالة « استغراق » او « حلم » ، تبلغ اقصى مداها عند الصوفي ببلوغ حال « الفناء » التام – كما ذكرنا – والامتزاج بعالم الحقيقة، حيث النقاء والنور . وهذه الحال هي غاية الصوفي ومنتهى طلبه . وكلما استطاع الشاعر ان يوغل في امتزاجه بالعالم ، قارب السمو الصوفي اللامتناهي .

ان كلا من تجربة الشاعر والصوفي تعتمد على « الصراع » في بدء المسار . بيد ان هذا الصراع – على ما فيه من تفاوت – يلازم الشاعر في اغلب تجاربه ، ولا يتخلص منه الا في حالات عالية من الصفاء والتركز والاستغراق، وهو حينذاك يقترب من الرؤيا الصوفية التي ذكرناها ، على حين لابد للصوفي ان يتخلص من هذا الصراع في نهاية التجربة ، او ان يكون قد حرم مراده .

ان الفرق بين « الرؤيا الصوفية » و « الرؤيا الشعرية » هو في درجة تسامي كل منهما ، فبينما يفترض في التجربة الصوفية بلوغ حال الفناء في العالم والامتزاج فيه ، بحيث تتوحد كل تناقضاته ، ويغدو شيئا شفافا خاليا

---

(٥٧) مصطفى سويف – الاسس النفسية للابداع الفني – مصر ١٩٥٩ – ص ٢٩٠ .

(٥٨) القاموس الاستيتيكي السوفيتي – مادة (الالهام المبدع) – مجلة الثقافة الجديدة – بغداد – كانون الثاني ١٩٧٠ –عدد (١٠) ص ٨٦ .

من الاعتكار والصراع ، قد لا يفترض في التجربة الشعرية بلوغ هذا المدى في جميع الاحيان الا عند القليل من الشعراء • ففي حالات من الصفاء والشفافية تقترب رؤى بعض الشعراء من رؤى الصوفية ، وقد تبلغ مبلغها من السمو والتركيز فتجيء اشعارهم كشطحات الصوفية ، جانحة الى الايماء والرمز والغموض واللامعقول •

ان وظيفة اللغة تختلف عند كل من الشاعر والصوفي تبعا للتباين في رؤياهما • ففي حال من « اللاوعي » تفقد الاشياء خصائصها السابقة في ذهن الصوفي وتكتسب مدلولات جديدة . بحيث يبدو العالم ـ تبعا لذلك ـ شيئا جديدا ، تقصر الرموز اللغوية ـ التي تغيرت مدلولاتها هي الاخرى ـ عن التعبير عن هذا التغير الهائل الذى طرأ على العالم ، وهكذا « يجد الصوفي نفسه غارقا في المعرفة بلا حدود ، ولكنه فيما عدا ذلك ، فان شيئا ما لايمكن ان يعرف او يتصور »[٥٩] • وقد عبر النفَّري عن هذه الحال بقولته الشهيرة النافذة : « كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة »[٦٠] ، كما نعى الصوفية على اللغة قصورها عن تصوير مشاهداتهم ومواجيدهم •

ان هذه الحال تصم التجربة الصوفية بالسلبية والاستسلام الكامل للغياب ، الامر الذي يجعل منها تجربة ذاتية صرفة ، وهي ضئيلة القيمة تبعا لذلك • وليس الامر كذلك في تجربة الشاعر ، فان الغياب فيها موقت وايجابي ، ذلك ان وعيا داخليا مفرطا في الحساسية يوجه هذه التجربة ويخودنا نحو حضور اجتماعي مشر ، يتمثل في عطاءات روحية بالغة الاهمية والتأثير •

---

(٥٩) The Encyclopaedia Britannica (Mystical)

(٦٠) المواقف والمخاطبات ـ القاهرة ١٩٣٤ ـ موقف ٢٨ ـ ص ٥١ .

ان موقع الشاعر الصوفي وخطورة دوره وصعوبة معاناته تتأتى من هنا بالضبط ، وذلك اذا استطاع ان يتحرر من سلبية تجربته (الصوفية) وذاتيتها ، على الرغم من درجة الغياب الموغل التي يعانيها ، وحينئذ يتحول الى بؤرة شفافة ونفاذة ، تتجمع فيها بتركيز ، ايجابيةالشاعر وروحية الصوفي.

وفق هذا المنظار علينا ان نتعامل في فهمنا للشاعر الصوفي ودراسته . ولكننا ـ قبل ذلك ـ مدعوون الى ان نتعرف على تصوفنا الاسلامي بشكل اوسع ، وذلك ما سيعنى به الفصلان التاليان من هذا البحث .



الفصل الثاني

نشأة التصوف الاسلامي

ليس من اليسير ان يتخذ الباحث منهجا واضحا ومستقرا لدراسة التصوف الاسلامي ، ذلك ان هذه الظاهرة الروحية التي تستند اساسا على « التجربة الذاتية » للصوفي ، لتروغ عن اي تحديد منهجي صارم . ومهما حاول الباحث ان يدلل على دقة علمية وسعة اطلاع ، فانه مضطر – لكي يفي الموضوع حقه – ان ينحرف يمينا او شمالا بين حين وحين . فهو ازاء هذا التراث الضخم من اقوال الزهاد والصوفية واشعارهم ، وازاء الطرائق المتعددة التي نقلت هذا التراث او درسته ، ليشعر حقا بالحيرة والاضطراب . ومنذ ظهور المؤلفات الاولى التي ارخت للتصوف لم نلف اجماعا على الاصل الذي اخذت منه كلمة « التصوف » ، ومع مرور الزمن كانت التكهنات عن اصل هذه الكلمة تزداد كثرة وانشعابا من قبل المعنيين بالتصوف الاسلامي حتى اليوم[1] . وما دام الامر كذلك ، فينبغي لنا – كي نكون على بينة من حقيقة التصوف الاسلامي – ان نلم اولا بابرز السمات التي اتسمت بها الحياة الروحية في الاسلام والتي ولد في احضانها التصوف .

---

(١) انظر جماع هذه الاراء لدى : علي سامي النشار – نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام – مصر ١٩٦٩ – ٢٣/٣ – ٣٤ .

لعلنا نستطيع ان نتبين في نسبة كلمة « صوفي » الى الصوف . وفي كون كلمة « تصوف » مصدرا للفعل « تصوّف » للدلالة على لبس الصوف[٢] ، بيانا للعلاقة الاكيدة بين التصوف والزهد بمعناه الواسع[٣] .
وحتى الاراء الكثيرة الاخرى التي قيلت في اصل كلمة « التصوف » فان أكثرها يرتبط في حقيقته بالزهد ونبذ الدنيا ، كنسبتهم مثلا الى « أهل الصفّة » ، او انهم في الصف الاول بين يدي الله[٤] ، او ان اللفظ مشتق من « صوفي » مطاوع « صافى » ، والاصل « صفا » ، تعبيرا عن صفاء اسرارهم ، كما نقل ذلك ابو الفتح البستي في قوله :

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا
قِدما وظنوه مشتقا من الصوف
ولست انحل هذا الاسم غير فتى
صفا فَصُوفي حتى لُقّب «الصوفي»[٥]

ثم امتد الامر الى ابعد من ذلك فنسبوا الى « صوفة »[٦] وهو لقب لرجل جاهلي اسمه الغوث بن مرّ اصدّقت به امه على الكعبة عبدا لها ، وعلقت برأسه صوفة . وقيل البسته ثوبا من صوف[٧] . وقد رأى الدكتور كامل الشيبي ، بناء على ذلك ، ان النسبة قد جاءت من الصوف الذى علق برأس الغوث هذا بوصفه « ضأن الله » . ثم ربط فكرة « ضأن الله » بفكرة ذبيح ابراهيم النبي ، ووصل اخيرا الى اشتقاق الكلمة من الصوف ظاهريا ، ومن فكرة التضحية بالذات باطنيا[٨] .

---

(٢) دائرة المعارف لاسلامية ــ مادة (تصوف) .
(٣) ن . م ــ (زهد) .
(٤) الكلاباذى ــ التعرف لمذهب اهل التصوف ــ مصر ١٩٦٠ ــ ص ٢٧ .
(٥) البيروني : تحقيق ماللهند من مقولة ــ حيدر آباد ١٩٥٨ ــ ١/ ٢٤ــ٢٥ .
(٦) اللمع ــ ص ٤٢ .
(٧) سيرة ابن هشام ــ مصر ١٩٥٥ ــ ١/١١٩ ــ ١٢٠ .
(٨) مجلة كلية الاداب ــ بغداد ١٩٦٢ ــ عدد (٥) ــ ص ٢٣١ ــ ٢٥٨ .

ليس هذا فحسب ، فقد نسبهم ابو نعيم الاصبهاني الى « الصوفانة » وهي ضرب من البقل ، والى « صوفة القفا » وهي الشعرات النابتات عليه[٩]. وواضح ما تشير اليه مثل هذه الاقوال من الميل الى التواضع والزراية بالنفس والغض من الشأن ، وهي امور كان الصوفية يحبذون الاتصاف بها .

وذهب البيروني (ت ٤٤٠هـ) الى ان الصوفية مأخوذة من الكلمة اليونانية « فيلاسوفا » ، اى محب الحكمة ، « ولما ذهب في الاسلام قوم الى قريب من رأيهم ، سموا باسمهم »[١٠] . وهذا الرأى هو الذى دعا فون هامر – على ما يبدو – الى القول بان كلمة « تصوف » و « صوفية » مأخوذة من الكلمة اليونانية (Gymnosophists) « جيمنوسوفيا » ومعناها (الحكماء العراة) ، وهو اسم اطلقه اليونان على الهنود العراة الذين كانوا يقضون حياتهم في السياحة متأملين في الله[١١] .

على ان كلا من « نولدكه » و « ماسينيون » قد اكد على ان الكلمة مشتقة من « الصوف » ، وانها كانت تطلق على زهاد المسلمين ، وان علينا ان نرفض ما عدا ذلك من الاقوال[١٢] .

ويجمل ان نشير هنا الى ان الصوفية كانوا يدعون « الفقراء » و « الجوعية »[١٣] ، وسئل ابن ابي الجلاء عن الصوفي فقال : « ليس نعرفه في شرط العلم ، ولكن نعرف فقيرا مجردا من الاسباب .... »[١٤] .

---

(٩) حلية الاولياء – مصر ١٩٣٢ – ١/١٧ وما بعدها .

(١٠) تحقيق ماللهند من مقولة – ١/٢٤ – ٢٥ .

(١١) في التصوف الاسلامي وتاريخه – ص ٦٦ – ٦٧ .

(١٢) دائرة المعارف الاسلامية – (تصوف) .

(١٣) اللمع – ص ٤٦ ؛ التعرف – ص٢٢ .

(١٤) اللمع – ص ٤٦ .

ان الاراء السالفة جميعا لتؤكد الصلة التي لا تجحد بين التصوف والزهد ، سواء في ذلك هذا الزهد الظاهر الذى يمكن ان نطلق عليه اسم « التقشف » ، ام ذلك الزهد الذي يمزج التقشف بنزعة استبطانية تأملية . وقد عبر ابن خلدون بدقة عن ذلك اذ قال : ان اصل التصوف « العكوف على العبادة والانقطاع الى الله تعالى ، والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة . وكان ذلك عامة في الصحابة والسلف . فلما فشا الاقبال على الدنيا ، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية »[١٥] .

وظاهر من هذا القول ان ابن خلدون قد ارسى التصوف في الاصل على اساسين : احدهما روحي يقوم على العبادة والتأمل والزهد ، والاخر اجتماعي تمثل في فشو الاقبال على الدنيا ، والاعراض عن سيرة الرسول والصحابة والسلف . وسيعنى هذا الفصل بالحديث عن الاسس الاجتماعية والسياسة والروحية للتصوف الاسلامي اولا ، ثم يناقش بعد ذلك ، بايجاز المؤثرات الخارجية التي اصطبغ بها التصوف .

الاطار السياسي والاجتماعي للتصوف الاسلامي :

لقد الغى الاسلام صراحة اية امتيازات عرقية او طبقية لمسلم على اخر، وجعل « التقوى » مقياس الافضلية بين المسلمين : « يا ايها الذين آمنوا انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم »[١٦] .

---

(١٥) المقدمة ــ دار الكتاب اللبناني ــ ص ٨٤٢ .

(١٦) الحجرات : ٤٩ .

واذا ما استعدنا ذلك التوفيق الرائع ، الذى حفل به القرآن ، بين المصالح الدنيوية للمسلمين ، وبين اعدادهم روحيا لحياة الاخرة ، ادركنا جيدا كيف برع الاسلام في مقاومة النزعات العرقية والطبقية في نفوس اتباعه .

لقد حدد الاسلام بوضوح السجايا التي ينبغي ان يتحلى بها المسلم ، والتي شاعت في القرآن والحديث ، وكان الرسول الكريم النموذج الكامل للمسلم المتواضع الزاهد الذى يؤثر غيره على نفسه والذى يعامل اتباعه بالسوية . وكانت خطة الاسلام في استغراق الفقراء من المسلمين والاغنياء ، لمحاربة القيم الجاهلية والتحلي بقيم الدين الجديد ، طوعية ، حتى ان الكثير من اغنياء المسلمين قد آثرو اخوانهم الفقراء في اموالهم وطعامهم ولباسهم ، ولا أدل على ذلك من تلك المؤاخاة الصادقة بين المهاجرين والانصار ، بحيث غدا « المسلمون سواسية كأسنان المشط ، تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم اقصاهم وهم يد على من سواهم »[17] .

واضافة لذلك فقد انكر الاسلام على ذوي الاموال ان يكدسوها في خزائنهم على حين يتضور سواهم جوعا :« والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم »[18] ، ليس ذلك فحسب بل فرض ضريبة مالية على الاغنياء تلك هي « الزكاة » ، فضلا عما خلفه الرسول من احاديث وسنن صالحات للمسلمين من بعده .

وحتى حين بدأ الفتح كان امثال عمار بن ياسر وسلمان الفارسي وحذيفة بن اليمان ولاة ، وكانوا يمثلون ذات الطبقة التي يصدرون عنها ، انسجاما مع نزعة الاسلام وخطته في محاربة الطبقية واغراء المال[19] .

---

(١٧) سيرة ابن هشام ـ ١/٥٠٢ ـ ٥٠٦ .

(١٨) التوبة : ٣٤ .

(١٩) حلية الاولياء ـ ١/ ١٩٥ .

لقد كان الجهاد ـ الذى حض عليه الاسلام كثيرا ـ وسيلة اخرى لتشين الاخوة الكفاحية بين المسلمين، سواء حين ينالون معا شرف الشهادة في سبيل الله ، ام حين يحرزون سوية نصر مؤزرا للاسلام : « ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا ... »[٢٠] . بيد ان ازدياد الاموال التي كانت تدر بها الفتوحات ، وعدم وجود خطة بعيدة النظر لتوزيعها ، كانت تعطي يوما بعد يوم مردودات سلبية . ومع حكم عثمان بدأت بوادر الارستقراطية القرشية تجرؤ على الظهور من جديد ، حتى سمعنا سعيد بن العاص عامل عثمان على الكوفة يقول : « انما السواد بستان لقريش »[٢١] . ورغم ان الاسلام نهى عن الاقتصار على التماس طيبات الدنيا : « فعند الله مغانم كثيرة »[٢٢] ، « تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة »[٢٣] ، الا ان كنوز العراق ومصر والشام قد قللت من ميول الزهد والتقشف ، فاقتنى الكثير من المسلمين الضياع والعقارات وأقاموا الدور المنيفة ، واحاطوا انفسهم بمظاهر النعمة والثراء . ذلك ان الاموال التي جاءت بها الفتوحات لم تكن لتنفق في سبيل الله فحسب ، انما رغبت الطبقات التي آلت اليها هذه الاموال في ان تتخذ منها وسيلة للاستمتاع بالدنيا[٢٤] . وقد ذكر ابن سعد المدخولات الوفيرة التي اصابها بعض الصحابة وخلفوها بعد وفاتهم[٢٥] .

---

(٢٠) التوبة : ١١١ .

(٢١) الطبرى ـ تاريخ الامم والملوك ـ دار القاموس ـ بيروت ـ ٥ / ٨٨ .

(٢٢) النساء : ٩٣ .

(٢٣) الانفال : ٦٧ .

(٢٤) كولدزيهر ـ العقيدة والشريعة ـ مصر ١٩٥٩ ـ ص ١٣٥ ـ ١٣٨ .

(٢٥) الطبقات الكبرى ـ بيروت ١٩٥٧ ـ ٣ / ١٠٩ ـ ١١٠ .

وبمجيء الامويين الى الحكم احبطت نهائيا الجهود الداعية الى اسلام لا طبقي ولا عرقي ، والتي كان في طليعة دعاتها علي وابو ذر واضرابهما • فقد دأب الامويون في التضييق على الروح الدينية لاسباب سياسية واقبلوا على الحياة الدنيا ومباهجها ، فخلقوا بذلك موجة من الصراعات الحادة التي ظل يجيش بها رحم المجتمع الاسلامي قرونا مديدة •

وكلما مالت الحياة العامة نحو المصالح المادية والدنيوية ، كان المستمسكون بمثل الاسلام العليا يجدون اسبابا وبواعث اقوى تدفعهم الى ابداء سخطهم ونبذ كل غاية دنيوية . وقد وجد كولدزيهر ان « الميل الى الزهد كان مرتبطا بالثورة على السلطة القائمة ••• وان كثيرا من المسلمين لجأوا الى حياة الاعتكاف والزهد احتجاجا على ما ينكرون من حكومة ونظام ، وكان الشعار الذى نقشوه على لوائهم : الفرار من الدنيا »[٢٦] •

لقد كان العراق اوفر الاقاليم الاسلامية حظا من الحروب والفتن ، فمنذ مقتل عثمان وهو مشتعل ، ذهبت عائشة وطلحة والزبير الى البصرة ، وذهب علي الى الكوفة ، فكانت وقعة الجمل ، ثم كانت صفين وبعدها النهروان . وذهب الحسين الى الكوفة فقتل هناك ، فخرج المختار بها يطلب ثأره ، واستولى مصعب بن الزبير على البصرة ، ومنها سار الى الكوفة فقتل المختار • وجهز عبدالملك بن مروان جيشا الى العراق فقتل مصعبا • وتغلب عبدالرحمن بن الاشعث على الكوفة ، فسار اليه الحجاج وتغلب عليه••[٢٧] •

لقد مثل الحجاج دور الحاكم البعيد الصلة بالاسلام ، فحين دخل الفلاحون الموالي في الاسلام هربا من عسف اصحاب الاراضي وضرائب الدولة الباهضة ، ونزحوا الى المدن يلتمسون اعمالا جديدة ، امر الحجاج ان تنقش اسماء قراهم التي هربوا منها على ايديهم وان يعادوا اليها صاغرين،

---

(٢٦) العقيدة والشريعة ـ ص ١٣٠ ـ ١٣١ .

(٢٧) احمد امين ـ فجر الاسلام ـ القاهرة ١٩٦١ ـ ص ١٨٢ .

وان تؤخذ منهم الجزية والخراج[28] ، فكان لابد لهم من الالتحاق بثورة عبدالرحمن بن الاشعث التي بلغ الخور والضعف بالمسلمين بعد فشلها ان كانوا يعترفون بالكفر هربا من الموت ، والتي قتل فيها فقيه العراق ، سعيد ابن جبير[29] .

لقد ادت السياسة المالية الجائرة التي انتهجها الامويون والساعية الى الحصول على مزيد من الاموال ، الى تفاوت طبقي صارخ ، فقد انغمس معظم خلفاء بني امية في ترفهم ولهوهم ، على حين كانت الضرائب تثقل كاهل العامة من الناس وتميتهم جوعا[30] . وفيما عدا بعض الاجراءات الشخصية التي ادخلها بعض الخلفاء كعمر بن عبدالعزيز ، فان السياسة الاموية كانت تمعن في التضييق على الطبقات العامة ، وتتنعم هي واتباعها بكل ما تقيّضه لها ثرواتها الطائلة من بذخ ونعيم ، حتى بلغ الامر بسليمان بن عبدالملك (ت ٩٩ هـ) أن فرض على الناس لبس الوشي « فكان لايدخل على سليمان رجل من اهل بيته الا في الوشي ، وكذلك عماله واصحابه ومن في داره ، وكان لباسه في ركوبه وجلوسه ، وكان لا يدخل عليه احد من خدامه الا في الوشي حتى الطباخ..»[31] . « فسلك الناس جميعا مسلكه »[32] . والناس الذين يعنيهم المسعودي هنا انما هم اتباع السلطة وبطانتها والسائرون في ركاب من عمد الى هذه السياسة التي تقوم مثلا صارخا على التناقض المؤلم في العالم الاسلامي عندئذ[33] .

---

(٢٨) المبرد ـ الكامل ـ القاهرة ١٩٥٦ ـ ٢ / ٩٧ ، جرجي زيدان ـ تاريخ التمدن الاسلامي ـ دار الهلال ـ ٢ / ٢٢ ، ٤ / ٨٧ ـ ٩٨ .

(٢٩) الطبري ـ٧/٢٥ ، المسعودي ـ مروج الذهب ـ مصر ١٩٥٨ ـ ١٧٣/٣ .

(٣٠) تاريخ التمدن الاسلامي ـ ٤ / ٨٧ ـ ٩٨ ، الكامل ـ ٢/ ٩٦ .

(٣١) مروج الذهب ـ ٣ / ١٨٤ ـ ١٨٥ .

(٣٢) ن . م ـ ص ١٨٥ .

(٣٣) كامل الشيبي ـ الاطار السياسي والاجتماعي للتصوف الاسلامي ـ مجلة المعلم الجديد ـ بغداد (تموز ـ ايلول) ١٩٦٢ ـ ص ١٣٨ .

وفي خلافة عمر بن عبدالعزيز كان غيلان الدمشقي يتولى : « بيـــع الخزائن ورد المظالم » وكان فيما ينادى عليه : جوارب خز بلغ ثمنها ثلاثين الف درهم وقد ائتكل بعضها . وكان غيلان يعلق على ذلك قائـلا : مـن يعذرني ممن يزعم ان هؤلاء كانوا ائمة هدى ، وهذا يأتكل والناس يموتون من الجـــوع[٣٤] .

وحين اراد يزيد بن عبدالملك ان يتأثر سياسة عمر بن عبدالعزيز تصدى له هؤلاء المتاجرون بمصلحةالامة و « أتوه باربعين شيخا شهدوا لـــه ان الخلفاء لاحساب عليهم ولا عذاب » . فكانت النتيجة ان « اقبل عـلى الظلم . اتلاف المال والشرب والانهماك على سماع الغناء والخلوة بالقيان »[٣٥] .

ازاء هذا التنكب عن روح الاسلام وتعاليمه ، لم يجد اولئك المؤمنون بمثل الاسلام ، الذين اسقط في ايديهم ان يغيروا هذا الواقع ، من ان يقاوموه مقاومة سلبية ، فكان من امارات هذه المقاومة الاعراض عن لبس الحـرير الذى حرمه الاسلام ، ولبسوا المادة المضادة له شعارا للتقوى واظهارا لمـا في نفوسهم من سخط وتمرد ، ومن هنا بدأ لبس الصوف يصير لباسا لكـل من ينكر ذاته ، وعنوانا للفتيان الـذين يخاطرون بحياتهم لانقـاذ البائسين والمحرومين . كما كان ابراهيم النخعي الكوفي يفعل ، وكذلك فعل الناس في الاسكندرية التي كانت مركز هذه الصناعة[٣٦] . وفي هذين البلدين ظهر هذا « اللقب » لاول مرة ، ثم انتشر لبس الصوف بعد ذلك، بحيث قدر لهذه المادة ان تكون عنوانا لحركة مهمة في تاريخ الاسلام .

---

(٣٤) ابن المرتضى الزيدي ــ طبقات المعتزلة ــ بيروت ١٩٦١ ــ ص ٢٦ .
(٣٥) ابن العماد ــ شذرات الذهب ــ المكتب التجارى ــ بيروت ــ ص ١٢٨ .
(٣٦) المعلم الجديد العدد نفسه ــ ص ١٣٨ ، متــز :
الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجرى ــ القاهرة ١٩٥٧ ، ٢/١٦ ــ ١٧ .

لقد كان شائعا في البيئة الاسلامية ان الصوف هو لباس العباد والرهبان . وان الرسول وصحابته كانوا يلبسونه ورعا وتقوى وزهدا ، فكان ذلك مبررا لتأثرهم والاقتداء بهم[٣٧] . ومن جهة اخرى فقد مكّن هذا الاتجاه لنزعات الزهد واساليبه المتنوعة لدى الشعوب التي دخلت الاسلام، ان تعبّر عن نفسها بهذا القدر او ذاك . وقد تجلى هذا التعبير على اشده لدى الخراسانيين المعروفين بتعصبهم القومي والذين رأوا في الفتح الاسلامي تحديا لامجادهم القومية ، فاتخذوا من التصوف وسيلة للمقاومة ، بحيث نجد ستين زاهدا يرتدون الصوف يرأسهم ابراهيم بن ادهم الامير الفارسي السابق ، يخرجون من خراسان وينزلون الشام ليبشروا باسلوب جديد في الحياة[٣٨] . فضلا عما ظهر في الكوفة والبصرة وسواهما من امثال هؤلاء الزهاد كحبيب العجمي التاجر ، والثرى عبدالله بن المبارك ، يبشرون بحركة زهدية لا صلة لها بالاسلام الاول الا من حيث المظهر[٣٩] .

لقد قيض للتصوف الاسلامي ـ بحكم نزعته السلبية ذاتها ، وبحكم طبيعة سياسة السلطة الحاكمة وتوجيهها ـ ان يتحول شيئا فشيئا الى حركة أسهمت بدور ملموس في تخدير المجتمع الاسلامي وصرفه عن اهدافه الاساسية . وظلت هذه النزعة تنمو في جنين التصوف حتى تحول بعد اعدام الحلاج خصوصا ، الى جماعات من العاطلين الذين « لايرون الخروج على الولاة بالسيف وان كانوا ظلمة »[٤٠] ، والذين استراحوا في ربطهم عن العمل والكد متشاغلين بالاكل والشرب والغناء والرقص هائمين مجذوبين ، بحيث غدا التصوف وسيلة ناجعة تتوسل بها السلطة لصرف مجاميع غفيرة من الناس عما هم فيه من واقع لا يمثل حقيقة الاسلام الا تمثيلا شكليا زائفا .

---

(٣٧) اللمع : ٤١ .
(٣٨) حلية الاولياء ـ ٧ / ٣٦٩ .
(٣٩) المعلم الجديد : ١٤١ .
(٤٠) التعرف : ٣٣ .

الاطار الروحي للتصوف الاسلامي :

لقد كان القرآن سجلا فذا لتجربة حية وفعالة في ميدان الالوهية ، فقد مزج مزجا رائعا بين الدعوة لتنظيم شؤون الحياة العامة والاخذ بنصيب منها، وبين النزوع الروحي الذى يدعو الى التأمل القلبي : « المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا »[٤١] ، « للذين احسنوا في هذه الدنيا حسنة ولدار الآخرة خير ولنعم دار المتقين »[٤٢] . وقد استطاعت الرؤى الحدسية في القرآن ان تستشف بنفاذ ، القوة الخالقة المتفردة المسيطرة في ذات الله الذى « لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل »[٤٣] ، والذى « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير »[٤٤] و « هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الارض من ذا الذى يشفع عنده الا بأذنه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء ... »[٤٥] .

ان الهيمنة المطلقة لله قد اقترنت في القرآن باحساس ذى شقين مزدوجين ، احدهما : الرهبة الدينية التي تنبعث عن الخوف من هول القيامة وعذاب الجحيم ، وما حفل به القرآن من مشاهد مرعبة صورها تصويرا حيا؛ « فالذين كفروا قُطّعت لهم ثياب من نار يُصبُّ من فوق رؤوسهم الحميم . يُصهر به ما في بطونهم والجلود . ولهم مقامع من حديد . كلما ارادوا ان يخرجوا منها من غم أعيدوا فيها وذوقوا عذاب الحريق »[٤٦] . وبذلك بعث

---

(٤١) الكهف : ٤٦ .
(٤٢) النحل : ٣٠ .
(٤٣) الانعام : ١٠٢ .
(٤٤) الشورى : ١١
(٤٥) البقرة : ٢٥٥ .
(٤٦) الحج : ١٩ ــ ٢٢ .

تصور الاسلام عن هلاك العالم والحساب الاخير يوم القيامة ميولا واستعدادات للزهد والتقشف في نفوس المسلمين ، فكونت بذلك اساسا لايمكن التغاضي عنه ، أمد باستمرار التيار العام للزهد الاسلامي[٤٧] .

اما الشق الاخر فهو (الاجلال) الذى كان يحتاج ، مع الرهبة الى احساس بان الله مصدر الخير من جهة ، والشعور بعلاقة شخصية مع الله من جهة اخرى[٤٨] . وليست بنا حاجة الى بسط القول في مدح الحاح القرآن على ان الله مصدر الخير ، فذلك امر بالغ الوضوح : « وقيل للذين اتقوا ماذا انزل ربكم قالوا خيرا »[٤٩] ، « وما عند الله خير وابقى »[٥٠] . ومهما يكن فان الموافقة العقلية غير كافية لوحدها ، اذ لابد من الشعور بالخير الالهي بقوة تستخرج من قلب المسلم عواطف الشكران . ولكي يظل الشعور بالرهبة والاحساس بالشكران تجاه الله ، مؤثرين حقا في حياة المؤمن الداخلية ، فينبغي الا يقبلا الانفصال عن تفكيره ، ولذلك دعا القرآن مرارا الى الذكر : « يا ايها الذين امنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا »[٥١] ، « الم يأن للذين امنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله »[٥٢] . ليس ذلك فحسب بل اوجب القرآن اقامة شعيرة موقوتة هي « الصلاة » وحض على ادائها كثيراً ضمانا لملازمة ذكر الله لقلب المؤمن : «ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا»[٥٣]، «حافظوا

---

(٤٧) العقيدة والشريعة — ص١١٩ .

(٤٨) دراسات في حضارات الاسلام — ص ٢٥٢ .

(٤٩) النحل : ٣٠ .

(٥٠) القصص : ٦٠ ، وانظر مثلا : ال عمران : ١٥٧ ، الانعام : ١١٢ ، الاعراف : ٥٦ .

(٥١) الاحزاب : ٤١ .

(٥٢) الحديد : ١٦ .

(٥٣) النساء : ١٠٣ .

على الصلوات والصلاة الوسطى »[٥٤] • وفضلا عن ان الصلاة تشتمل على قيم تنظيمية لايجوز اغفالها ، فان‌اهم مرحلة فيها ـ كما يرى جب (H. Gibb) هي « اللحظات القليلة من التأمل الساكن والخشوع الذى يعقب اخر سجود ، فالسجود دربة تعنو بها الوجوه وتغرس في نفس العابد روح‌التواضع واسلام الوجه للحي القيوم ، وهذا يمهد للعابد طريق الاتحاد مع الله ، فيبلغ بذلك تلك العلاقة الشخصية التي يتجلى فيها كل فكر وتسيطر على كل فعل »[٥٥] •

وبناء على ذلك فلا ينبغي ان نفهم القرآن على انه كتاب يسعى الى فرض كيان من الافكار على اتباعه او ان يدعوهم فقط الى ايمان عقلي جاف ، فالايمان القرآني انما يتجلى في الاعمال والسجايا قبل كل شيء • لذلك جاء القرآن مشحونا بالدعوة الى فعل الخير : « ليس البرّ ان تولوا وجوهكم‌قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الاخر والملائكة والكتاب والنبيين ، وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين ، وفي الرقاب واقام الصلاة وآتى الزكاة ، والموفون بعهدهم اذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضرآء وحين البأس ، اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون »[٥٦] • فالبر اذن تاج‌الايمان ، والله شاهد على ذلك ابدا ، وعلى المؤمن ان يستجيب لشهوده فكرا وعملا • وهو حين يسعى لاستكناه روح تعاليمه ، لا بفكره فحسب ، بل بقلبه وروحه ايضا ، فانه يحاول ان يستملك شيئا من الرؤى الحدسية ومن التجربة التي كانت للرسول، لذلك‌ظل‌القرآن مرتبطا في‌قاعدته الاولى بالحياة التخيلية ، فهو « لا يستطيع ان يمس الروح دون توجه نحو الحواس والمشاعر • واذا لم تكن الحواس متنبهة ، ولم تستثر شعائره ورموزه استجابة شعورية ، بقي

(٥٤) البقرة : ٢٣٨ .
(٥٥) دراسات في حضارة الاسلام ـ ص ٢٥٣ .
(٥٦) البقرة : ١٧٧ .

الدين هيكلا من التعاليم العقائدية والاخلاقية ، وظل مفتقرا الى الـــروح والرؤى »[٥٧] . ولا تكمن قوة القرآن على تحريك قلوب المسلمين وتشكيل حياتهم فيما يحتوى عليه من المبادىء والنذر فقط ، وانما في النسق القرآني ذاته ايضا[٥٨] ، اذ هو كثيرا مايتحدث بلغة الشعر وان لم يخضع لقيود الشعر، بل قد يعمد احيانا الى تجريد موسيقي عجيب بالحروف تارة وبالكلمات والجمل تارات اخرى ، حتى ليقال بان الجانب الفني في القرآن يفتح امام البصيرة منظورات طويلة ، ويخلق في الروح سموا عاليا ، وينور جنباتها بفيض فجائي اخاذ[٥٩] : « الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دريّ يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم »[٦٠] .

ولكي يشحذ القرآن من قدرته على اجتذاب الخيال والشعور بطاقة اعلى، فقد حضّ على ان يُرتل ترتيلا: «ورتل القرآن ترتيلا»[٦١]، وامتدح الرسول الطرائق الجميلة في قراءة القرآن وقال عن ابى موسى الاشعري : « لقد اوتي مزمارا من مزامير آل داود »[٦٢] .

لهذا كله تلقى العرب القرآن مسحورين مبهوتين . حتى قال عنه الكافرون : « ان هذا الا سحر يؤثر »[٦٣] ، وقالوا عن الرسول : « بل هو

(٥٧) دراسات في حضارة الاسلام : ٢٥٥ ـ ٢٥٦ .
(٥٨) سيد قطب ـ التصوير الفني في القرآن ـ بيروت (بلا تاريخ) ـ ص ١٩ وما بعدها .
(٥٩) دراسات ـ ص٢٥٦ .
(٦٠) النور : ٣٥ .
(٦١) المزمل : ٤ .
(٦٢) اللمع : ٣٣٨ ـ ٣٣٩ ، صحيح البخاري ـ مصر ١٢٧٧هـ ـ ٢٤١/٦ .
(٦٣) المدثر : ٢٤ .

شاعر »[٦٤] ، ووصف القرآن اثره في النفوس فقال : « ان الذين اوتوا العلم من قبله اذا يتلى عليهم يخرون للاذقان سجدا ، ويقولون : سبحان ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا ، ويخرون للاذقان يبكون ، ويزيدهم خشوعا »[٦٥] ، وقال : « الله نزّل احسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ، ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله »[٦٦] • وبذلك ايضا نستطيع ان نفسر ان جماعة « القراء » قد شكلت القاعدة الاساسية الاولى للزهد في اقطار الاسلام •

وينبغي ان نشير في ختام الحديث عن الاثر القرآني في التصوف الى العلاقة الوثيقة التي لا تنفصم لشخصية الرسول بالقرآن في ذهن المسلم ، اذ غرس في نفوس اتباعه اسمى مظاهر الحب والاعجاب التي ظلت تتردد مع تتابع الاجيال ، وبامكاننا ان نعد الاقبال على رواية الحديث مظهرا من مظاهر الوفاء للرسول ، فضلا عما الف في مجال السير والدلائل والشمائل والمدائح النبوية التي تغنى بها الصوفية في حلقاتهم كثيرا ، والتي بذت ـ حتى وقت قريب ـ كل ماسواها في شيوعها وتأثيرها[٦٧] • و « في مولد النبي، ترى المجددين والمقلدين، والصوفية والسلفية ، والعلماء والعامة، يلتقون جميعا على بقعة واحدة . وقد يكون بين نزعاتهم تنوع واسع متباين ، ولكنهم جميعا وحدة متآلفة في اخلاصهم وحبهم لمحمد »[٦٨] ، ولذلك جعل الصوفية للرسول مكانة فريدة في نظريتهم في الخلق والحب مما سنشير اليه لاحقا •

هذا هو الجانب الروحي الذى يستلهمه المسلم من القرآن والرسول عن صلته بربه ، ويمتزج به من جهة اخرى، الجانب العملي الذى تمخضت عنه « الشريعة وعلم الكلام » • ورغم ان الشريعة الاسلامية لم تكن لتفترق عن المبدأ

---

(٦٤) الانبياء : ٥ .
(٦٥) الاسراء : ١٠٧ .
(٦٦) الزمر : ٢٣ .
(٦٧) زكي مبارك ـ المدائح النبوية في الادب العربي ـ مصر ١٩٣٥ ـ ص١٦١ .
(٦٨) دراسات في حضارة الاسلام ـ ص ٢٥٩ .

الديني كما ورد في القرآن ، لا من حيث القاعدة ولا من حيث التطبيق ، الا انها غدت بعد ذلك « فقها » يحدد النتائج العملية للتوحيد الاسلامي على هيأة واجبات ، و « علم كلام » غايته ان يضع الحجج المنطقية والفلسفية دفاعا عن التوحيد . ومع طغيان المد الارسطي ونفوذ علم الكلام المعتزلي ، كان الميل الى استلهام السبيل الحدسي على الاتجاه العقلي يقل شيئا فشيئا .

ان المبدأ الاساسي في الاسلام هو مبدأ « التوحيد » دون شك . ورغم وجود آيات قرآنية ذات حدس صوفي : « هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم .... وهو معكم اينما كنتم والله بما تعملون بصير »[٦٩] ، « الا ان العنصر العقائدي المستمد من القرآن لا يستطيع الا ان يصدر من افتراض التباين بين الالوهية والانسانية ، ومن تساوي الناس جميعا في علاقتهم بالله »[٧٠]. على ان جنوح الكلام الاسلامي الى المنطق قد جعل المشكلات التي اثارها التوحيد عسيرة الحل ، الامر الذى اضطره الى اتخاذ موقف متطرف من وحدانية الله وقدرته المطلقة ، « بحيث رد الطبيعة الالهية الى وحدة صرفة ، جامدة لا تتغير ، وارادة مجردة ، قد حرمت من جميع العواطف والمشاعر ، وقدرة خارقة تعز على الحصر لا يستطيع بشر ان يعقد معها اواصر صلة شخصية ايّا ما كانت »[٧١] . وبذلك طور مبدأ « التباين » بين العبد وربه تطويرا منطقيا جافيا ، ووقف مناهضا للايات القرآنية التي تتحدث عن شهود الله في الكون : « واينما تولوا فثم وجه الله »[٧٢] ، « ونحن اقرب اليه من حبل الوريد »[٧٣] « وما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك

---

(٦٩) الحديد : ٣ ــ ٤ .

(٧٠) دراسات في حضارة الاسلام ــ ص ٢٧٤ .

(٧١) نيكلسون ــ الصوفية في الاسلام ــ مصر ١٩٥١ ــ ص ٢٧ .

(٧٢) البقرة : ١١٥ .

(٧٣) ق : ١٦ .

ولا اكثر الا هو معهم اينما كانوا ...»[٧٤] ، وتميزت المواقف الدينية التي تبناها بالتشدد والتساوق العقلي ، اكثر مما تميزت بالايمان الداخلي القلبي والرؤى الحدسية التي يستدعيها القرآن ، وبذلك اقصى اية علاقة بين الله والانسان . بيد ان التجربة الحدسية الذاتية التي منحها القرآن منعة وحصانة، بت ان تتلاشى من الوجود ، وظلت تنمو وتشتد في صف التيار الحدسي ضد التأويل العقلي والمنطقي للدين ، فكانت بذلك اساسا لنشأة الحركة الصوفية[٧٥] .

لقد مثل التصوف الاسلامي ثورة الروح التي شاعت في الفهم القرآني للالوهية ، تلك التي عمقتها في النفوس مؤثرات سياسية واجتماعية وثقافية، ظلت تتزايد مع اتساع رقعة الاسلام وتباين الامم التي دخلت فيه ، على الالوهية المنطقية لدى الفقهاء المتكلمين ، وهو ما عبر عنه الصوفية بعدئذ بالخلاف بين « الحقيقة والشريعة » ، هذا الخلاف الذى اشتجر جهرة منتصف القرن الثالث ، وسيق فيه امام قضاة بغداد رؤوس الحركة الصوفية[٧٦] ، الى ان اطفأ اواره دم الحلاج .

المؤثرات الخارجية في التصوف الاسلامي :

لقد تبين مما سبق ان التصوف الاسلامي ظاهرة انتجتها طبيعة المجتمع الاسلامي ذاته ، ولم تفرضها مؤثرات اجنبية طارئة عليه ، ذلك ان تاريخ التصوف في الاسلام جزء لا يتجزأ من تاريخ الاسلام نفسه ، ومظهر من مظاهر هذا الدين وما احاط به من ظروف وما دخل فيه من شعوب ، مع ان الاسلام ليس دينا صوفيا ، وما كان يمكن ان يظهر فيه التصوف بنفس الصورة التي بلغتنا لو لم يخرج من حدود البيئة التي نشأ فيها ، وتمتزج تعاليمه بمعتقدات

---

(٧٤) المجادلة : ٧ .

(٧٥) دراسات في حضارة الاسلام ــ ص ٢٧٤ ــ ٢٧٥ .

(٧٦) ابن الجوزى ــ تلبيس ابليس ــ ص ١٨٣ .

واديان الامم التي نشر فيها لواءه • ولهذا فان التصوف لهو وليـد تاريـخ الاسلام الديني والسياسي والعقلي والعنصري ، الذى هو في عين الوقت تاريخ الامم الاسلامية وما كان لها من حضارات وثقافات امتزجت بالاسلام شيئا فشيئا •

لقد كثرت الاراء التي تحدثت عن التأثيرات الاجنبية في التصوف[٧٧]• ولسنا هنا بصدد عرض هذه الاراء ومناقشتها ، بقدر بيان حقيقة وحجـم تأثيرها • ولهذا ينبغي ان نشير الى الشروط التي ينبغي توفرها كيما تصح العلاقة بين المتأثر وجهة التأثير[٧٨] • فلأقامة رابطة تاريخية بين طرفين ، لايكفي ان نستدل بشبه احدهما الاخر فقط ، من غير ان تتبين في الوقت نفسه ان الصلة الفعلية بينهما تجعل النسبة المدعاة جائزة من جهة ، وان الغرض المحتمل متفق مع جميع الحقائق المؤكدة من جهة اخرى[٧٩] • وان علينا اضافة لذلك الا نبالغ في مسألة التأثر والتأثير الى الحد الذي يهمل شخصية الفرد وطاقاته، وعلى هذا فان اعترافنا بالمؤثرات الخارجية ينبغي ان ينصرف الى صورها العامة لا الى تفصيلاتها • ومما لا شك فيه ان التصوف الاسلامي قد تأثر بعوامل وتيارات فكرية وصلت الى بيئات المسلمين من ثقافات متعددة ، شأنه في ذلك شأن سائر الحركات والمذاهب الاسلامية ، ولكن تفاصيل هذه المذاهب هي من عمل المسلمين انفسهم ، وان النتائج التي ترتبت عليها تختلف عن النتائج التي رتبها عليها اصحاب تلك المذاهب والنظريات انفسهم[٨٠] • وبناء على ذلك فقد رفض نيكلسون « التعميمات الجارفة ، من امثال : ان التصوف رد

---

(٧٧) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ــ ٣/١٤ــ٢٣ •

(٧٨) بلاثيوس ــ ابن عربي حياته ومذهبه ــ القاهرة ١٩٦٥ ــ المقدمة ص ٧ ــ ٨

(٧٩) الصوفية في الاسلام ــ ص ١١ •

(٨٠) ابو العلا عفيفي ــ التصوف الثورة الروحية في الاسلام ــ القاهرة ١٩٦٣ ــ ص ٥٧ •

فعل العقل الآرى ، تجاه الدين السامي الفاتح ، او انه ليس الا تناجا خالصا لمفكر الفارسي او الهندى »[81] .

اما الاثر المسيحي الذى حظي بعناية معظم المستشرقين فانه يستند على مبدأ التعارض بين الروح العملي في الاسلام المتمثل في الحض على الجهاد ، والابتعاد عن الرهبنة التي نهى عنها القرآن[82] ، والنبي ، وبين ظاهرةالتقشف ولبس الصوف واعتزال الناس والسياحة في الارض وتحبيذ العزوبة لدى البعض من زهاد المسلمين ، وهي أمور تتفق مع المسيحية . وقد ذكرت كتب الطبقات لقاءات بين زهاد المسلمين ، والرهبان المسيحيين ، كالذى كان من أمر عبدالواحد بن زيد الزاهد البصرى (ت ١٧٧ هـ) الذى كان على صلة وثيقة بالرهبان [83] . كما نقلت نصوص من الانجيل ومن الاقوال المنسوبة للمسيح في التراجم الصوفية[84] ، ويرى نيكلسون ان بامكاننا ان نرد الصوم عن الكلام والذكر ورياضيات الزهد وكذلك ما يتعلق بالحب الالهي ، الى المسيحية[85]

اما نظرية الافلاطونية الحديثة فقد انتقلت الى الشرق بوساطة النصارى السريان الموجودين في الرها ونصيبين وجنديسابور ، كما ساهم صابئة حران في نقل المذهبين الفيثاغورى الجديد والافلاطوني الجديد ابان القرنين الثاني والرابع الهجريين[86] . وقد حصر نيكلسون الاثر الذى افاده التصوف الاسلامي من الافلاطونية الحديثة في الجانب (الثيوصوفي) المتصل بالمعرفة. ولكنه اضاف قائلا : « ان هذا النتاج لم يكن يونانيا خالصا ، فان الافلاطونية

---

(٨١) الصوفية في الاسلام — ص ١١ — ١٢ ، في التصوف الاسلامي وتاريخه — القاهرة ١٩٥٦ — ص ١٣ .
(٨٢) تفسير الطبرى — الحديد : ٢٧ — ج ٢٧ / ٢٣٨ — ٢٤١ .
(٨٣) حلية الاولياء — ٣ / ٤٥ ، كامل الشيبي — الصلة بين التصوف والتشيع — بغداد ١٩٦٣ — ١ / ٣٠١ — ٣٠٣ .
(٨٤) الرسالة القشيرية — ص ٢٩١ ، ٣١٥ ، ٤٥٧ ، ٥٦٤ ، ٦٢٠ ، ٦٣١ ، ٦٦٨ ، ٧١٩ .
(٨٥) الصوفية في الاسلام — ص ١٢ .
(٨٦) دى بور — تاريخ الفلسفة في الاسلام — القاهرة ١٩٥٧ — ص ٢٢ — ٢٤ .

الحديثة نفسها قد دخلتها عناصر اجنبية كثيرة خلال ستة قرون »[87] ، كما يرى كذلك ان معروفا الكرخي (ت ٢٠٠ هـ) كان متأثرا بمذهب المندائيين، فقد كان ابوه من صابئة واسط[88] . ولكنه لم يوفق الى تحديد وجوه الشبه بين مذهب الكرخي ومذهب المندائيين[89] . ومن جهة اخرى فقد ربط بين حياة ذى النون المصرى (ت ٢٤٥ هـ) « وما عرف به من انتحال صناعة الكيمياء وتقلد علم الباطن واشراف على كثير من علوم الفلسفة »[90] ، وبين كلامه في « المعرفة » ، ويرى ان الكيمياء والسحر قد اتصلا منذ عهد بعيد بالطلاسم والثيوصوفيا (Theosophy) ، وتبدو هذه الصلة واضحة في المذهب الافلاطوني الجديد[91] . لكنه يرى مع ذلك ان هذا التشابه لا يبرر وحده الدعوى بان التصوف وليد الافلاطونية الحديثة ، على ما بين الاثنين من صلة تاريخية وثيقة[92] .

وبينما كان العنصر الثيوصوفي (المتصل بالمعرفة) ، في التصوف الاسلامي يونانيا ، كانت الافكار المتطرفة في مذهب وحدة الوجود فارسية او هندية . تلك الافكار التي ادخلها الى التصوف ابو يزيد البسطامي . اما كلام الصوفية في الفناء فالمرجح انه يستند الى مذهب النرفانا البوذية[93] .

هذه ـ بايجاز ـ اهم الاراء التي صدرت عن اقل المستشرقين تطرفا بشأن المؤثرات الاجنبية في التصوف الاسلامي . وما يقلل من اهميتها انها جميعا ليست الينابيع التي صدر عنها هذا التصوف ، انما هي روافد قد صبّت فيه . فكان اثرها عليه هو عين الاثر الذى يتركه الرافد في النهر[94] .

(٨٧) في التصوف الاسلامي وتاريخه ـ ص ١٦ .
(٨٨) ن . م ـ ص ١٦ .
(٨٩) في التصوف الاسلامي وتاريخه ـ هامش ص ١٧ .
(٩٠) القفطي ـ تاريخ الحكماء ـ لايبزك ١٩٠٣ ـ ص ١٨٥ .
(٩١) في التصوف الاسلامي وتاريخه ـ ص ١١ .
(٩٢) ن . م ـ ص ٢٣ .
(٩٣) ن . م ـ ص ٢٧ .
(٩٤) شوقي ضيف ـ فصول في الشعر ونقده ـ مصر ١٩٧١ ـ ص ٢٠٠ .

الفصل الثالث

المسار التاريخي للتصوف الاسلامي

لقد ظهرت كلمة « صوفي » لاول مرة في العراق ، بينما كانت نهاية القرن الثاني للهجرة تقترب[1] • وقد ورد لفظ (الصوفي) لقباً مفردا لاول مرة منعوتا به جابر بن حيان ، وهو صاحب كيمياء شيعي من اهل الكوفة ، له في الزهد مذهب خاص ، وابو هاشم الكوفي المتصوف المعروف • اما صيغة الجمع : « الصوفية » التي ظهرت عام ١٩٩ هـ في خبر فتنة قامت بالاسكندرية، فكانت تدل قرابة ذلك العهد على مذهب من مذاهب التصوف نشأ في الكوفة، يكاد يكون شيعيا ، وكان عبدك الصوفي (ت ٢١٠ هـ) اخر ائمته • واذن فكلمة « صوفي » كانت اول امرها مقصورة على الكوفة[2] • على ان هذا كله لا يعني ظهور حركة صوفية متميزة ومستقلة عن تيار الزهد الاسلامي العام ، اذ ما يزال التصوف ينمو في احضان الزهد ويجرى في مساره • ولابد لمعرفة اصوله بدقة من الملمام بحركة الزهد التي انجبته ، والتي كان العراق موطنها الاول •

---

(١) الرسالة القشيرية ـ ص ٢٠ ؛ تراث الاسلام ـ عدد من المستشرقين ـ (التصوف) لنيكلسون ـ الموصل ١٩٥٤ ـ ١ / ١٣٠ .

(٢) دائرة المعارف الاسلامية ـ مادة (تصوف) ، آدم متز ـ الحضارة الاسلامية ، القاهرة ١٩٥٧ ـ ١/١٦ـ١٨ .

لقد كانت الكوفة اسبق من غيرها في ظهور حركة الزهد فيها ، فهي التي اوجدت الاحاديث والسير في حب الله ، وكانت موطن البهاليل والصوفية وقرّآء القرآن الذين كان « لهم في القرآن دويّ كدويّ النحل »[٣] . وربما كان لطبيعة سكانها - واغلبهم من اهل اليمن - أثر في ذلك ، فهم « ارق الناس افئدة والين قلوبا ، الايمان يمان ، والحكمة يمانية »[٤] . كما ان اغلب ولاتها كانوا ممن عرفوا بالزهادة والتقوى . بدء بعمار بن ياسر وعبدالله بن مسعود وانتهاء بعلي بن ابي طالب ، المعروف بميله الى التبتل والدعاء وسهر الليل وكثرة الصلاة . فكانوا لهم في ذلك مثالا وقدوة .

على ان نزعة الزهد هذه قد وجدت ما يقويها ويزيد من حدّتها ، في اضطراب الحياة السياسية في العراق عامة وفي الكوفة خاصة ، وما رافق ذلك من حروب طاحنة استعرت بين المسلمين انفسهم كالجمل وصفين والنهروان . وما نتج عن كل ذلك من اخفاق سياسي وديني واقتصادي انتهى بخلاص الامر الى بني امية وانتقال مركز الخلافة الى الشام . ولعل مقتل الحسين كان مما أثر كثيرا في نفسية اهل الكوفة ، اذ كان يمثل تفريطا بالولاء السياسي والديني في آن واحد .

لقد تركت هذه الاحداث المتطرفة آثارا متطرفة ايضا في المجتمع الكوفي. كان من ابرزها ظهور فريق من الناس اعتزل القتال واعتزل الجهر بالعقيدة . فانزوى في بيته واظهر الزهد ... وكانت تعتمل في نفسه الثورة الداخلية والمرارة والحزن العميق لعجزه عن ان يصنع شيئا لاحقاق حق او دفع باطل ، فظهر بذلك الزهد المصطبغ برد فعل للاحداث الذى ادى بعد ذلك الى التصوف[٥] .

---

(٣) طبقات ابن سعد - ٦ / ٧ .
(٤) صحيح البخارى - ٣ / ٦٨ .
(٥) الصلة بين التصوف والتشيع - ١ / ٢٧٢ .

لقد حدثتنا كتب الطبقات عن كثير من الاسماء اللامعة التي رغبت عن الدنيا واقبلت على الزهد والعبادة امثال الربيع بن خثيم (ت ٦٧ هـ) الذى كان يقول لامه معللا بكاءه وارقه : « قتلت قتيلا هي نفسي »[٦] ، ومعضد ابن يزيد العجلي (ت مجهول) الذى كان يخرج مع نفر من اصحابه الى « الجبانة » يتعبدون[٧] ، وخباب بن الأرت الذى كان من النواحين البكائين[٨] .

على ان الزهد عند هؤلاء وامثالهم لم يصل بهم الى القعود عن الجهاد الذى كان وسيلة لنشر الدين . ففي هذا العصر اقترنت نزعات الزهد والتقشف بالبلاء الحسن في الحروب الاسلامية[٩] .

ولعل بوادر الزهد الاولى بدأت اولا بالاكثار من الصلاة والدعاء وقراءة القرآن والتهجد به في الليل ، وكثيرا ما نجد تبتل الزهاد ودعاءهم مصحوبا بالبكاء . وبامكاننا ان نستخلص صورة المسلم العابد من الوصف المؤثر الذى نقل على لسان علي بن ابي طالب لأصحاب رسول الله : « ان كانوا ليصبحون شعثا غبرا صفرا . بين اعينهم مثل ركب المعزى ، قد باتوا يتلون كتاب الله ، يراوحون بين اقدامهم وجباههم . اذا ذكر الله مادوا كما تميد الشجرة في يوم ريح . فانهملت اعينهم حتى تبل والله ثيابهم ..... »[١٠] .

ومن مظاهر الزهد الاخرى الاكثار من الصوم والميل الى التقشف في المأكل والملبس ، والتجرد عن ضرورات الحياة ، ونبذ طيباتها ومباهجها ، وعدم المبالاة بآلام الجوع والحرمان وبكل ما يضر الجسد ، وما ينتابه من اسقام وعلل[١١] . كل ذلك تعبير عن « الرضا » بمشيئة الله وقضائه .

---

(٦) حلية الاولياء ــ ١ / ١١٤ .
(٧) طبقات ابن سعد ــ ٦ / ١١١ .
(٨) حلية الاولياء ــ ١/١٤٣ .
(٩) العقيدة والشريعة ص ١٤٦ .
(١٠) حلية الاولياء ــ ١ / ٧٦ .
(١١) نفس المصدر ــ ٢ / ١٠٦ .

ولم يكن الزهد الكوفي ساريا على الجوارح فقط ، لكنه يرى ان هذه العبادات طريق الى تصفية السرائر ودوام مراقبتها ، وهذا الربيع بن خثيم يقول : « السرائر السرائر اللاتي تخفَّين عن الناس وهن لله بواد • التمسوا دواءهـن »[12] •

وهكذا غدت الاذكار والصلوات طريقا الى تصفية النفس ، كما غدت « الوحدة » والانقطاع عن الناس طريقا الى التأمل ، وقد بلغ الميل الى الوحدة والهرب من الناس اشده عند سفيان الثوري الذى ساح في الارض متنقلا لا يقيم في مكان • وبذلك بدأ الزهد يميل الى الاعتكاف والصمت والتأمل اضافة الى العبادة والتقشف وطلب العلم[13] •

هذه هي بايجاز الملامح الاساسية لحركة الزهد في الكوفة التي لم تكن بعيدة عن روح الاسلام وتعاليمه • وكيما تكتمل الصورة العامة لحركة الزهد علينا ان تتعرف ايضا على الملامح الاساسية للزهد في البصرة التي لا تقل مساهمتها في الوصول الى التصوف عن دور الكوفة •

لقد تلون الينبوع الديني للزهد البصري بآثار ثلاثة مهمة اضفت عليه مسحة جديدة ، بدا معها بعيدا بعض البعد عن اصوله الاسلامية• وهذهالآثار، على صعوبة الفصل بينها ، هي :

1)) الاثر السياسي :ـ

لقد شارك البصريون بعد فتنة عثمان ومقتله بالحروب التي دارت بين علي ومناوئيه ، فكانوا في الجمل من انصار عثمان ، وفي صفين من انصار علي، ثم مع الامويين على الخوارج بعد ذلك • مما يظهر ضعف ايمانهم وسرعة تقلبهم وانصياعهم للقوة والسلطان ، وما نجم عن ذلك من ضعف في الاخلاق

(12) طبقات ابن سعد ــ 6 / 129 ؛ حلية الاولياء ــ 2 / 108 •

(13) حلية الاولياء ــ 6 / 356 ــ 393 ، 7 / 4 ــ 144 •

واضطراب في القيم صورّه لنا زياد بن ابيه في خطبته (البتراء)[14] • رغم كونها تعبر عن الموقف الرسمي لامويين •

ان الاستقرار الذى كانت تنعم به البصرة كان ظاهريا فقط ، على حين كانت « الحَيرة » وما يتبعها من اضطراب النفس ، تتملك الكثير من القلوب التي عبرت عن قلقها وحيرتها بان اندفعت الى التطرف في الزهد ونبذ الدنيا ، والبكاء . وتعذيب النفس والتقشف ، باشد مما رأيناه في الكوفة •

٢)) الاثر الاقتصادى :ـ

البصرة ميناء تجارى طبعت الحياة فيه بالجد والتكالب على المال الذى هو سبيل الرخاء • وعلى حين كان التجار وارباب السلطة يعيشون بترف ورخاء ، فان الطبقات الاخرى كانت تحيا حياة الفقر والكفاف ، فكان من جراء ذلك ان كثر التسول واللصوصية وفشا الربا ، والميل للمضاربة ، حتى غدت المنفعة لولب السلوك الانساني ، وحتى قال ياقوت : ان البصرة « خير البلاد للجائع والغريب والمفلس »[15] ، ومن هنا كثر العابثون بالقيم فغدا الميل الى طلب اللذة لا يخضع لحساب ، وقد شجع الموالي ـ لاسباب يطول شرحها ـ ذلك فتراجعت القيم الروحية تراجعا كبيرا ، وصارت النفس البصرية محتاجة الى ما يخفف عنها عناء همومها واحزانها ، فبرزت في الزهد البصري ظاهرة « التوكل » • ولا يقتصر الاثر الاقتصادي على «التوكل» ، لان جذور التوكل متأصلة في تعاليم القرآن والادب الديني عامة ، ولابد ان نربط بين الاثر الاقتصادي وبين نبذ الترف ومهاجمة الغنى والاغنياء وتفضيل الفقر والاشادة بالفقراء • ان ذم الدنيا يذهب في الغالب الى ذم بهارجها المتمثلة فيهـا •

---

(١٤) الجاحظ ـ البيان والتبيين ـ تح السندوبي ـ جـ ٢ / ٤٧ ـ ٤٨ .
(١٥) معجم البلدان ـ بيروت ١٩٥٥ ـ ١ / ٤٣٦ .

لقد عبر الزاهد البصري عامر بن عبدالله بن قيس عن همــوم النفس البصرية وهو يخاطب ربه : اللهم في الدنيا الهموم والاحزان ، وفي الآخــرة العذاب والحساب ، فأين الراحة والفرح ؟[١٦] . وكان عامر هذا يردد كــل يوم اربع آيات تمثل التوكل والرضا بقضاء الله ثم لايبالي بعد ذلك عــلام اصبح او امسى ، وفي هذه الآيات يكمن جوهر الزهد البصرى[١٧] : « ما يفتح الله من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده »[١٨] . «وان يمسسك الله بضر فلا كاشف لـــه الا هو »[١٩] . « سيجعل الله بعد عسر يســـرا »[٢٠] . « وما من دابة الا على الله رزقها »[٢١] .

٣» الاثر العقلي : ــ

كانت البصرة بحكم موقعها ملتقى الزوار والتجار والمثقفين ، وكانت ايضا مركز حكومة خراسان ، فكان الفرس دائمي التردد عليها ، ولم يكــن العنصر العربي الذي نزلها يحمل معه ثقافة موازية ، فكان من السهل عــلى الثقافات الجديدة ان تنتشر وتتغلغل . ويرى دى بور « ان تأثير المــذاهب الفلسفية ظهر في البصرة قبل ظهوره في غيرها »[٢٢] . وهكذا نشأت فيهـــا حركة عقلية نشيطة وسمت فروع المعرفة جميعا . وحتى الزهد ــ الذى هــو نزوع روحي قبل كل شيء ــ لم ينج من هذا الأثر ، ذلك ان الذهنية الفلسفية أقــدر من غيرها على تصور غير المحسوس . فبدأ الاستبطان واضحـــا في العبادات الاسلامية المعروفة وبدا الايغال فيها ايضا .

---

(١٦) حلية الاولياء ــ ٢ / ٨٨ ، ابن الجوزي ــ صفة الصفوة ــ ٣ / ١٣١ .
(١٧) صفة الصفوة ــ ٣ / ١٣١ .
(١٨) فاطر : ٢
(١٩) الانعام : ١٧ .
(٢٠) الطلاق : ٧ .
(٢١) هـــــود : ٦ .
(٢٢) تاريخ الفلسفة الاسلامية ــ ص ٣٩ .

لقد اتجه البصريون الى « حب الله » تعويضا عن حياة يحكمها المال والعقل وتتسم بضعف الايمان ، فكأنهم ارادوا ان ينعتقوا من جمود مجتمعهم، ليتنسموا نسائم الحب الصافي الذى حرمهم المجتمع منه، فاتجهوا الى الله المثال الاعلى للحب . واذا كان صحيحا ما نقل عن عامر بن عبدالله المتوفى قبل سنة (٦٠ هـ) من انه كان يقول : « احببت الله حبا سهّل عليّ كل مصيبة ، ورضاني في كل قضية ، فما ابالي – مع حبي اياه – ما اصبحت عليه وما امسيت »(٢٣) ، يكون الحب الالهي قد نشأ في وقت مبكر تغلب عليه الاصول الاسلامية .

وقد شاعت طلائع نزعة « الحب الالهي » لدى كثيرمن زهاد البصرة من العرب والفرس مثل كهمس بن الحسن القيسي (ت ١٤٩ هـ) الذى يقول : « اراك معذبي وانت قرة عيني يا حبيب قلباه »(٢٤) ، وعتبة الغلام الذى كان اكثر اندفاعا في الحب وافصح في التعبير عنه ، وهو الذى يقول : « ان تعذبني فاني لك محب ، وان ترحمني فاني لك محب »(٢٥) . وكانت لحبيب ابن عيسى العجمي شهرة واسعة في التعشق والحب . ثم تأتي بعد ذلك الولية الصوفية رابعة العدوية شهيدة العشق الالهي ، وتعد الابيات المنسوبة اليها بداية شعر الحب في تاريخ التصوف الاسلامي .

وهناك رافد آخر أثر في الزهد الاسلامي في كل من البصرة والكوفة ، ذلك هو الزهد الفارسي ، فقد كان للفرس. الذين دخلوا الاسلام اثناء الفتوحات، اديانهم وكتبهم وفلسفتهم التي امتزجت بتعاليم الدين الجديد ، ويرى دى بور ان للفرس ، نزعة صوفية من مختلف المذاهب تحاول التوفيق بين الاديان وتمزج الدين بالفلسفة(٢٦) . كما ان خراسان التي فتحت صلحا سنة (٣٠هـ)

---

(٢٣) حلية الاولياء – ٢ / ٨٩ – ٩٠ .

(٢٤) المصدر السابق – ٦ / ٢١٣ .

(٢٥) المصدر السابق – ٦ / ٢٣٥ .

(٢٦) تاريخ الفلسفة الاسلامية – ص ١٢ .

والتي كانت وثيقة الصلة بالبصرة ، ظلت معقلا للقومية الفارسية لم يستطع سكانها العرب النيل منه ، وكما حملت لواء المقاومة بالسلاح فقد حاربت بالعقائد ايضا ، حتى ليرى ابن حزم « ان التشيع والتصوف كانا من الاسلحة التي حارب بها الفرس العرب للقضاء عليهم »[٢٧] ، ويرى الدكتور كامل الشيبي « ان الزهد في خراسان قد صدر عن رواسب قديمة فارسية وغير فارسية مزجت مزجا خفيفا بالزهد الاسلامي المتأخر ، وهذا هو السبب في انه اسرع الى التطور الى التصوف ، وفي ان متصوفة خراسان او الفرس على العموم هم الذين بلغوا بالتصوف مداه »[٢٨] .

ورغم التعميم الذى ينطوي عليه هذا القول ، الا ان الزهاد الفرس يمكن ان يكونوا في طليعة الذين قادوا الزهد الاسلامي الى التصوف . وهكذا فبامكاننا ان نعد امثال ابراهيم بن ادهم (ت ١٦١ هـ) وداود الطائي (ت ١٦٠ هـ) وشقيق البلخي (ت ١٩٤ هـ) والفضيل بن عياض (ت ١٨٧ هـ) واضرابهم حلقة الوصل بين الزهد والتصوف . او هم كما يقول نيكلسون « متصوفة الزهاد » ، فعلى الرغم من انهم ذهبوا في اساليب الزهد والرضا الى ابعد حد ممكن الا انهم كانوا بعيدين كل البعد عن احوال الجذب والوجد والبحوث النظرية في التصوف[٢٩] . ولعلنا نستطيع ان نتبين اهم سمات زهدهم الصوفي في الكلمة الجميلة التي أبّن فيها محمد بن السماك (ت١٨٣ هـ) داود الطائي فقال : « ايها الناس ان اهل الزهد في الدنيا تعجّلوا الرواح على ابدانهم مع يسير الحساب غداً عليهم ، وان اهل الرغبة تعجّلوا التعب على ابدانهم مع ثقل الحساب عليهم غدا ، والزهادة راحة لصاحبها في الدنيا والاخرة ، والرغبة تتعب صاحبها في الدنيا والاخرة . رحمك الله يا ابا سليمان ما كان اعجب شأنك ! ألزمت نفسك الصبر حتى قوّمتها عليه، اجعتها وانما تريد شبعها ، واظمأتها وانما تريد ريّها ، اخشنت المطعم وانما

---

(٢٧) الفصل في الملل والاهواء والنحل ــ ٢/١١٥ .
(٢٨) الصلة بين التصوف والتشيع ــ ١ / ٣٥٦ .
(٢٩) في التصوف الاسلامي وتاريخه ــ ص ٤ ــ ٥ .

تريد اطيبه ، وخشنت الملبس وانما تريد ليّنه ، يا أبا سليمان أما كنت تشتهي من الطعام طيبه ؟ ومن الماء بارده ؟ ومن اللباس ليّنه ؟ بلى ! ولكنك أخرت ذلك لما بين يديك ، فما أراك الا قد ظفرت بما طلبت ، وما اليه رغبت ، فما أيسر ما صنعت وأحقر ما فعلت . في جنب ما أمّلت ؟ فمع سمع بمثلك عزم عزمك، او صبر صبرك !! آنس ما تكون اذا كنت بالله خاليا ، وأوحش ماتكون آنس مايكون الناس، سمعت الحديث وتركت الناس يحدثون، تفقهت في دين الله وتركتهم يفتون ، لا تذلّك المطامع ، ولاترغب الى الناس في الصنائع ، ولاتحسد الاخيار، ولا تعيب الاشرار ، ولا تقبل من السلطان عطية ، ولا من الاخوان هدية ، سجنت نفسك في بيتك فلا محدث لك ، ولا ستر على بابك ، ولا قُلة تبرّد فيها ماءك ، ولا قَصعة تثرد فيها غذاءك وعشاءك ، فلو رآيت جنازتك وكثرة تابعك ، علمت انه قد شرفك وكرمك ، والبسك رداء عملك ... فسبحان من لا يضيع مطيعا ، ولا ينسى لأحد صنيعا »[٣٠] .

وابن السمّاك هذا هو الذى سمع عظته معروف الكرخي (ت ٢٠٠ هـ) حينما كان مارا بالكوفة ، وكان يقول فيها : « من أعرض عن الله بكليته ، اعرض عنه الله جملة ، ومن أقبل على الله بقلبه ، اقبل الله برحمته عليه ، واقبل بوجوه الخلق اليه » . يقول معروف : فوقع كلامه في قلبي فأقبلت على الله تعالى وتركت جميع ما كنت عليه الا خدمة مولاي علي بن موسى الرضا ، وذكرت هذا الكلام لمولاي فقال : يكفيك بهذا موعظة ان اتعظت[٣١] .

وعلى لسان معروف الكرخي يرد اول تعريف للتصوف ، هو قوله : ان « التصوف الاخذ بالحقائق واليأس مما في ايدي الخلائق »[٣٢] ، وفيه اشارة ظاهرة الى اتخاذ التصوف سبيلا للمعرفة ، وليس فقط طريقا لتطهير النفس

---

(٣٠) الخطيب البغدادي ــ تاريخ بغداد ــ القاهرة ١٩٣١ ــ ٨ / ٣٥٤ ــ ٣٥٥

(٣١) الرسالة القشيرية ــ ص ٦٢ . ابن خلكان ــ وفيات الاعيان ــ مصر ١٩٤٨ ــ ٣ / ٣٢٠ .

(٣٢) الرسالة القشيرية ــ ص ١٤٩ .

والنجاة بها من عذاب الآخرة . وفيما عدا ذلك فان معروفا الكرخي الذى وصف بالحبر ، وبانه مستجاب الدعوة[٣٣] ، يبدى نزعة استبطانية في فهمه للشريعة . فهو حين سئل عن سجدتي السهو ، قال : هما عقوبة للقلب، لم اشتغل وغفل عن الصلاة ، فيرد عليه احمد بن حنبل ساخرا : هذا في كيسك[٣٤] . وسئل معروف عن علامة الاولياء ، فقال : « ثلاثة : همومهم لله ، وشغلهم فيه، وفرارهم اليه [٣٥] » . وقال ايضا : « المحبة ليست من تعليم الخلق ، انما هي مواهب الحق وفضله »[٣٦] .

ان هذه الاقوال لتدل دلالة قاطعة على ان التصوف صار يستبطن تجربة الزهد المتطورة بشكل تدريجي ومستمر ، ويمكن ان يلمح ذلك في مظهرين مهمين كان التصوف يتطور خلالهما :

الاول :ــ تنظيم التعاليم الدينية التي كانت موجودة فعلا والتوسع والتدقيق في معانيها .

الثاني :ــ اكتساب تعاليم ورسوم جديدة[٣٧] .

لقد ظهرت لغة الحب بوضوح لدى صوفي آخر عاصر معروفا الكرخي وسمع عنه[٣٨] ، وكلاهما من اهل واسط ، هو ابو سليمان الداراني (ت ٢١٥ هـ) الذى نزح الى الشام واقام في قرية داريا ، وصار زعيم متصوفة الشام . وقد اورد له القشيري قطعة جميلة في ذلك ، قال : حدثنا احمد بن ابي الحواري قال : دخلت على ابي سليمان يوما وهو يبكي فقلت له : ما يبكيك ؟ قال : يا احمد ولم لا أبكي واذا جن الليل ونامت العيون وخلا كل حبيب

---

(٣٣) تاريخ بغداد ــ ١٣ / ٢٠١ .
(٣٤) المصدر السابق ــ ص ٢٠٠ .
(٣٥) طبقات الصوفية ــ ص ٩٠ .
(٣٦) المصدر السابق ــ ص ٨٩ .
(٣٧) في التصوف الاسلامي وتاريخه ــ ص ١٩ .
(٣٨) طبقات الصوفية ــ ص ٨٩ .

بحبيبه وافترش اهل المحبة اقدامهم وجرت دموعهم على خدودهم وتقطرت في محاريبهم . اشرف الجليل سبحانه وتعالى فنادى : يا جبريل بعيني من تلذذ بكلامي واستراح الى ذكري ، واني لمطلع عليهم في خلواتهم اسمع انينهم وأرى بكاءهم . فلم لا تنادي فيهم يا جبريل : ما هذا البكاء ؟ هل رأيتم حبيبا يعذب احباءه ؟ ام كيف يجمل بي ان اخذ قوما اذا جنهم الليل تملقوا لي ؟ فبي حلفت انهم اذا وردوا علي يوم القيامة لاكشفن لهم عن وجهي الكريم حتى ينظروا الي وانظر اليهم »[٣٩] . وقد اورد له السلمي عدا ذلك اقوالا تدخل في التصوف النظري منها : « اذ ترك الحكيم الدنيا ، فقد استنار بنور الحكمة »[٤٠] ، « افضل الاعمال خلاف هوى النفس »[٤١] ، وقال : « آخر اقدام الزاهدين اول اقدام المتوكلين[٤٢] » ، وقال : « اذا غلب الرجاء على الخوف فسد الوقت »[٤٣] .

ويعد ابن تغري بردى (ذو النون المصري ـ ت ٢٤٥ هـ) رأس الطريقة الصوفية ، وأول من فسر اشاراتها وتكلم في احوال ومقامات اهل الولاية بمصر[٤٤] ، واقواله في الحب والتوحيد والمعرفة كثيرة ايضا[٤٥] . وكان يخرج الى القفار والسواحل يتأمل الله في خلقه ، وهو القائل : «الهي ما أصغي الى صوت حيوان ولا حفيف شجر ولا خرير ماء ولا ترنم طائر ولا تنعم ظل ولا دوي ريح ولا قعقعة رعد ، الا وجدتها شاهدة بوحدانيتك دالة على انه

---

(٣٩) الرسالة القشيرية ـ ص ١٦ ـ ١٧ .
(٤٠) طبقات الصوفية ـ ص ٨١ .
(٤١) المصدر السابق ـ ص ٨١ .
(٤٢) لمصدر السابق ـ ص ٨٠ .
(٤٣) المصدر السابق ـ ص ٧٦ .
(٤٤) النجوم الزاهرة ـ القاهرة (بلا تاريخ) ـ ٢ / ٣٢٠ .
(٤٥) حلية الاولياء ـ ٩ / ٣٣١ ـ ٣٩٥ .

ليس كمثلك شيء ..... »[٤٦] ، ثم يفضي به تأمله الى الانس بالله والسكن اليــه فينشــد :

اطلبــــوا لأنســـكم   مثـل ما وجــدت أنـا
قـد وجدت لـي سـكنا   ليس فـي هـواه عنــا
ان بعــدت قرّبنــي   أو قربت منـه دنــا[٤٧]

ومع ان الاسباب كثيرة الى الله الحبيب ، وانه يدني احبته ويرغبهم اليه، الا ان ذا النون كان يتلهف على ان يرى حبيبه بلا حجــاب :

حســب المحبين في الدنيا بـأن لهـم
مـع ربهـم سـببا يدنــي الى ســبب
قــوم جسومهــم في الارض ســارية
نعم ، وارواحهم تختــال في الحجـب
لهفــي عــلى خلـوة منــه تسـددّني
اذا تضرّعـت بالاشــفاق والرغـب
يـا رب يـا رب أنت اللــه معتمــدى
متـى أراك جهــارا غـير محتجب ؟[٤٨]

فسبيل الرؤيا عند ذي النون هو الخلوة والذكر الممتزج بالحب ، وهذا الذكر عنده انــواع :

وأذكـر أنواعــا من الذكــر حشوهـا
وداد وشـوق يبعثـان عــلى الذكــر

---

(٤٦) حلية الاولياء ــ ٩ / ٣٤٢ .
(٤٧) المصدر السابق ــ ص ٣٤٤ .
(٤٨) المصدر السابق ــ ص ٣٤٩ .

فذكـر اليـف الحـب ممتـــزج بهـــا
يحـل محـل الروح في طرفهـــا يسـرى
وذكــــر يعـــز النفس منهـــا لأنـــه
لهـــا متلف من حيث يدري ولا تدري
وذكــــر عــلا مني المفـــاوز والـــذرى
يجل عن الاوصاف بالوهم والفكـر[٤٩]

وهذا الضرب الاخير من الذكر هو الذى قال عنه ذو النون حين سئل عن الذكر : « هو غيبة الذاكر عن الذكر »[٥٠] ، وقال : « من ذكر الله تعالى ذكرا على الحقيقة نسي في جنب ذكره كل شيء ، وحفظ الله تعالى عليه كـل شيء ، وكان له عوضا عن كل شي »[٥١] ، وكان يرى ان أخفى حجاب وأشدّه هو رؤية النفس وتدبيرها[٥٢] .

وكان يقول : « ليس من احتجب عن الخلق بالخلوة كمن احتجب عنهم بالله[٥٣] والاحتجاب بالله هو الانس به ، وهذا الانس لا يتأتى الا « من صفاء القلب مع الله ، والتفرد بالله ، والانقطاع من كل شيء سوى الله »[٥٤] ، بل أن « ادنى منازل الانس ، أن يلقى في النار ، ولايغيب همّه عن مأموله »[٥٥].

---

(٤٩) المصدر السابق — ص ٣٩١ — ٢ .
(٥٠) الرسالة القشيرية — ص ١١٢ .
(٥١) ن . م — ص ١١١ .
(٥٢) طبقات الصوفية — ص ١٨ .
(٥٣) الرسالة القشيرية — ص ٢٧٤ .
(٥٤) طبقات الصوفية — ص ١٩ .
(٥٥) ن . م — ص ٢٣ .

ان صلة العبد بربه عند ذى النون هي صبابة دائمة وحنين وشوق :

أمـوت وما مـــاتت اليـــك صبابتـــي
ولا رويت من صدق حبك أوطاري[٥٦]

ذلك ان قلوب العارفين خالية من كل شيء سوى حب الله ، فأن احست فراقه أدامت اليه الحنين ، تطلب الانس به بالقرب منه •

وبناء على ذلك فان المعرفة عند ذي النون هي رؤية الله بالقلب عن طريق الحب، وقد قسم المعرفة ثلاثة اقسام : معرفة العامة، ومعرفة العلماء والفلاسفة، ومعرفة الاولياء الذين يرون الله بقلوبهم وهي العلم بصفات التوحيد[٥٧] :

يـــا طـالب العلــم ههنـــا وهنـــا
ومعـدن العلــم بـــين جنبيكـــا[٥٨]

على ان الرؤيا القلبية هذه لا تتعدى القرب من الله والانس به ، لانه تعالى عن ان يحيط به شيء او ان يُحد بأمد او مقدار ، وان تراه عين او يبلغه وهم ، لانه تعالى عن الاشباه[٥٩] •

اما طريقة ذي النون فتتجلى في قولته للمريدين : « يا معشر المريدين من اراد منكم الطريق ، فليلق العلماء بالجهل ، والزهاد بالرغبة ، واهل المعرفة بالصمت »[٦٠] ، وهذه الطريقة شبيهة بالاسلوب الذى احتذته فرقة صوفية تسمى « الملامتية » كانت تخفي زهدها وتقواها وتظهر بين الناس بمظهر المستخف بالشرع[٦١] •

---

(٥٦) حلية الاولياء ـ ٩ / ٣٩٠ •
(٥٧) في التصوف الاسلامي وتاريخه ـ ص ٧ •
(٥٨) ن • م ـ ص ٣٧١ •
(٥٩) الحلية ـ ٩ / ٣٨٨ •
(٦٠) طبقات الصوفية ـ ص ٢٦ •
(٦١) السهروردى ـ عوارف المعارف ـ بيروت ١٩٦٦ ـ ص ٧١ ـ ٧٩

وبعد ذي النون المصري علينا ان ننتقل الى مؤسسي مدرسة بغداد الصوفية ، وهما : الحارث بن اسد المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) ، وسري بن مغلس السقطي (ت ٢٥١ هـ) . اما الحارث فقد كان اول مسلم اتى بتحليل مجرب للحياة الباطنية ، ويعتبر كتابه « الرعاية لحقوق الله » أهم ما كتب في الاخلاص وتطهير النفس ، والحياة الاخلاقية الكاملة ، وقد بلغ في تحليل نزعات النفس ونزعات الهوى حدا لا يجارى ، حتى ليرى ماسنيون ان ... المحاسبي قد سما فيه بالتحليل النفسي الى مرتبة لا نجد مثيلا لها في الاداب العالمية الا نادرا[٦٢] .

اما كتابه « التوهم » فينتمي في اسلوبه الى أدب الوعظ ، وهو يسعى - بما يقدم من صور حية عن حالات العذاب المروعة للموت والجحيم ، وبما يقابلها من صور الاغراء عن بهجة الجنة - الى حث مريديه على نبذ حياة الخطيئة واعداد النفس لعبادة الله[٦٣] . وبناء على ذلك يمكن أن نعد اعمال المحاسبي اساسا لأحوال ومقامات الطريقة الصوفية ، والى ذلك اشار السلمي في قوله عنه انه « من علماء مشايخ القوم بعلوم الظاهر ، وعلوم المعاملات والاشارات ، ومن اقواله : العمل بحركات القلوب ، في مطالعات الغيوب . أشرف من العمل بحركات الجوارح .... »[٦٤] .

أما سري السقطي (ت ٢٥١ هـ) فهو تلميذ الكرخي واستاذ الجنيد ، وهو امام البغداديين وشيخهم ، واول من تكلم - ببغداد - في لسان التوحيد ، وحقائق الاحوال[٦٥] ، وقد مثل في بحوثه الجريئة في التوحيد الجناح المتطور في تحصيل المعرفة ، بينما مثل زميله المحاسبي الجناح

---

(٦٢) المحاسبي - الرعاية لحقوق الله - تح : عبدالحليم محمود ورفيقه - مصر ص ١٣ - ١٤ .

(٦٣) المحاسبي - التوهم - تح : أ ، آربري - القاهرة ١٩٣٧ - المقدمة (بالانكليزية) - ص . b

(٦٤) طبقات الصوفية - ص ٥٩ .

(٦٥) ن . م - ص ٤٨ .

المعتدل[٦٦] . لقد عرف السقطي بالمبالغة في رياضة النفس ومجاهدتها حتى قال عنه تلميذه الجنيد : « ما رأيت أعبد من السري ، أتت عليه ثمان وتسعون سنة ما رؤى مضطجعا الا في علة الموت »[٦٧] . وهو القائل : أعرف طريقا مختصرا يؤديكم الى الجنة ، الا تأخذ من احد شيئا ، ولا تسل احدا شيئا ، ولا يكن معك ما تعطي منه احدا شيئا[٦٨] ، وعرّف التوكل بانه : « الانخلاع عن الحول والقوة »[٦٩] ، وقال : « من خاف الله خافه كل شيء »[٧٠] ويرى ان القلب ينبغي الا يسكنه الا : الخوف من الله وحده ، والرجاء لله ، والحب لله وحده ، والانس بالله وحده[٧١] ، وسئل : كيف أنت ؟ فأنشأ يقول :

من لم يبت والحبُ حشو فؤاده
لم يدر كيف تفتت الاكباد[٧٢]

وكان سري كثيرا ما ينشد :

اذا ما شكوت الحبّ قالت : كذبتني
فمالي أرى الاعضاء منك كواسيا ؟

فلا حبّ حتى يلصقَ الجلدُ بالحشا
وتذهلَ حتى ما تجيب المناديا[٧٣]

---

(٦٦) A.H. Abdel Kader — The Life, Personality, And Wrightings of Al-Junayd — London 1962, p. 35.

(٦٧) الرسالة القشيرية — ص ١١ .

(٦٨) حلية الاولياء — ١٠ / ١١٩ .

(٦٩) طبقات الصوفية — ص ٥١ .

(٧٠) ن . م — ص ٥٣ .

(٧١) ن . م — ص ٥٤ .

(٧٢) حلية الاولياء — ١٠ / ١١٩ .

(٧٣) وفيات الاعيان — ٢ / ١٠٣ .

وكان معجبا بهذا البيت :

ما في النهار ولا في الليـــل لي فـــرح

فمـا أبالي أطـال الليل أم قصـــرا ؟[٧٤]

واول من حاضر الناس في التصوف كان ـ على ما يرى نيكلســون ـ يحيى بن معاذ الرازي (ت ٢٥٨ هـ)[٧٥] ، وقد نقل عنه ابو نعيم الاصبهاني ما يدل على ذلك[٧٦] . وقال عنه القشيري : انه كان نسيج وحده في وقته ، له لسان في الرجاء خصوصا وكلام في المعرفة[٧٧] ، ومن اقواله في المعرفـة : «من أشخص بقلبه الى الله انفتحت ينابيع الحكمة من قلبه وجرت على لسانه»[٧٨] ، وقال : « اطلب نفسك حتى تجدها فاذا وجدتها فقد وجدت ربـك »[٧٩] ، وقال ايضا : « لو رأت العقول بعيون الايمان نزهة الجنة لذابت النفوس شوقا ، ولو ادركت القلوب كنه هذه المحبة لخالقهـا ، لانخلعت مفاصلهـا اليه ولهاً عليه ، ولطارت الارواح اليه من ابدانها دهشا »[٨٠] ، وقـال في الاحوال : « الفوت أشد من الموت ، لان الفوت انقطاع عن الحق ، والموت انقطاع عن الخلق »[٨١] ، وسئل : من أي شيء دوام غمّك ؟ قال : خلقني ولا أدرى لم خلقني ؟[٨٢] .

---

(٧٤) ن . م ـ ١٠ / ١٢٥ .

(٧٥) في التصوف الاسلامي وتاريخه ـ ص ٢٠ .

(٧٦) حلية الاولياء ـ ١٠ / ٦٤ ـ ٦٦ .

(٧٧) الرسالة القشيرية ـ ص ١٧ .

(٧٨) حلية الاولياء ـ ١٠ / ٥٢ .

(٧٩) ن . م ـ ص ٥٥ .

(٨٠) ن . م ـ ص ٥٣ .

(٨١) الرسالة القشيرية ـ ص ١٧ .

(٨٢) حلية الاولياء ـ ١٠ / ٥٢ .

وقال في الحب :

نفسُ المحبِ الى الحبيب تَطَلَّعُ
وفؤاده من حبه يتقطع

عز الحبيب اذا خلا في ليله
بحبيبه يشكو اليه ويضرع

ويقوم في المحراب يشكو بثه
والقلب منه الى المحبة ينزع[٨٣]

وسئل عن الرقص فأنشا يقول :

دققنا الأرض بالرقص على غيب معانيك
ولا عيب على الرقص لعبد هائم فيك
وهذا دقّنا الارض اذا طفنا بواديك[٨٤]

وتستوقفنا – ونحن نتحدث عن ابرز متصوفة بغداد – شخصية صوفية لها أثر بارز في تاريخ التصوف الاسلامي ، تلك هي شخصية ابي يزيد البسطامي الذى اقتبسنا من اقواله في فصل سابق ، والذى يمكننا ان نستخلص من اقواله ايضا – على تمازجها – مذهبه في الفناء ، والاتحاد ، والنزعة الشعرية في افكاره .

المعرفة عند ابي يزيد هي وجود العارف ربه ، قال : « اعلى درجات العارف وجوده ربه »[٨٥] . اما السبيل الى المعرفة فهو « الله » ذاته ، « عرفت الله بالله ، وعرفت ما دون الله بنور الله »[٨٦] ، « أدل عليك بك وبك أصل اليك »[٨٧] . وهكذا يغدو « الله » الغاية والوسلة في آن واحد : « لا

---

(٨٣) حلية الاولياء – ص ٦١ .
(٨٤) ن . م – ص ٦١ .
(٨٥) حلية الاولياء – ١٠ / ٣٧ .
(٨٦) طبقات الصوفية – ص ٧٢ .
(٨٧) حلية الاولياء – ١٠ / ٣٧ .

أريد من الله الا الله »[٨٨] ؛ بيد ان أبا يزيد يريد ان تكون صلته بربه دونما واسطة او حجاب ذلك « ان لله خواصا من عباده لو حجبهم في الجنة عن رؤيته لاستغاثوا بالخروج من الجنة كما يستغيث اهل النار بالخروج من النار »[٨٩] . ولكن انى لهذه الرؤيا ان تتحقق لابي يزيد ؟ أبا لمحبة ؟ يقول ابو يزيد : « الجنة لا خطر لها عند اهل المحبة ، واهل المحبة محجوبون بمحبتهم »[٩٠] ، أم بالذكر ؟ يقول ابو يزيد : « غبت عن الله ثلاثين سنة وكانت غيبتي عنه ذكري اياه ... »[٩١] بماذا اذن يتحقق ابو يزيد في ربه ؟ يجيب ابو يزيد عن ذلك بقوله :

« غلطت في ابتدائي في اربعة اشياء : توهمت أني اذكره ، وأعرفه ، واحبه ، واطلبه . فلما انتهيت ، رأيت ذكره سبق ذكرى ، ومعرفته تقدمت معرفتي ، ومحبته اقدم من محبتي ، وطلبه لي اولا حتى طلبته »[٩٢] ، وهكذا فالله تعالى هو الذى يفصح عن نفسه ويتجلى لعباده ، بيد ان هذا التجلي يبلغ عند ابي يزيد مبلغ الفناء : « لم ازل اجول في ميدان التوحيد حتى خرجت الى دار التفريد ، ثم لم ازل في دار التفريد حتى خرجت الى الديسومية فشربت بكأسه شربة لا اظمأ من ذكره بعدها ابدا »[٩٣] . وهذا الفناء يبلغ في اقصى درجاته مبلغ التوحد بالحق عند ابي يزيد :

---

(٨٨) ن . م ـ ص ٣٩ .

(٨٩) ن . م ـ ص ٣٤ .

(٩٠) طبقات الصوفية ـ ص ٧٠ .

(٩١) حلية الاولياء ـ ١٠ / ٣٥ .

(٩٢) طبقات الصوفية ـ ص ٧٢ .

(٩٣) حلية الاولياء ـ ٣٥/١٠ .

« وجدته في كل حال حتى كأنه أنا »[٩٤] ، « اني انا الله لا اله الا انا فاعبدني »[٩٥] ، « سبحاني ما اعظم شأني ! »[٩٦] .

اما نزعته الشعرية فيمكن ان نلتمسها ايضا في اقوال اخرى : « كنت ثنتي عشرة سنة حداد نفسي ، وخمس سنين كنت مرآة قلبي ، وسنة انظر فيما بينهما ، فاذا في وسطي زنار ظاهر ، فعملت في قطعه خمس سنين انظر كيف اقطعه ، فكشف لي فنظرت الى الخلق فرأيتهم موتى ، فكبرت عليهم اربع تكبيرات »[٩٧] .

وفضلا عن ذلك فان معاريجه الروحية التي اشرنا اليها في الفصل الاول تحمل طاقة شعرية عالية هي الاخرى[*] .

وبعد ابي يزيد سنواصل حديثنا عن مدرسة بغداد التي تعد بحق أجل ما خلفه التصوف الاسلامي . وقبل ان ننتقل الى الجنيد علينا ان نشير الى أبي حمزه محمد بن ابراهيم البغدادي (ت ٢٦٩ ، ٢٨٩هـ) الذي حاضر في التصوف على رؤوس الاشهاد ، قال عنه الخطيب البغدادي : « كان استاذ البغداديين ، واول من تكلم ببغداد في صفاء الذكر ، وجمع الهمة ، والمحبة ، والشوق ، والأنس ، لم يسبقه الى الكلام بهذا على رؤوس الناس ببغداد احد »[٩٨] . وينقل ابو نعيم الاصبهاني ان ابا حمزة كان يتكلم في جامع طرسوس ، فبينما هو يتكلم اذ صاح غراب على سطح الجامع فزعق ابو حمزة وقال : لبيك لبيك . فنسبوه الى الزندقة وأخرج والناس وراءه ، فرفع رأسه الى السماء وقال :

لك من قلبي المكان المصون   كل صعب عليّ فيك يهون[٩٩]

---

(٩٤) ن . م ــ ص ٣٥ .
(٩٥،٩٦) في التصوف الاسلامي وتاريخه ــ ص ٢٤ .
(٩٧) الرسالة القشيرية ــ ص ٥٢ .
(*) انظر : اللمع ــ ص ٤٦١ ــ ٤٧٧ .
(٩٨) تاريخ بغداد ــ ١ / ٣٩٣ .
(٩٩) حلية الاولياء ــ ١٠ / ٣٢١ .

ومثل ذلك ما رواه القشيري من أن ابا حمزة كان يتكلم في مجلسه يوم جمعة فتغير عليه الحال فسقط عن كرسيه ومات ....[١٠٠] .

وتظهر ، فيما يروى له من شعر ، البواكير الاولى للنزوع نحو الاتحاد ، ذلك النزوع الذى جسده الحلاج على اشده فيما بعد ، كما يظهر فيه ايضا احساس خائب ، وعناء جهيد ، يقاسيهما الصوفي حين يحجب عن الحق .

سئل ابو حمزة : ايفزع المحب الى شيء سوى محبوبه ؟ فقال : لا ، انه بلاء دائم ، وسرور منقطع ، واوجاع متصلة ، لا يعرفها الا من باشرها ، وأنشد :

يلاقي الملاقي شجوه دون غيره وكل بلاء عند لاقيه اوجع[١٠١]

وحين قدم ابو حمزة من مكة ، كان قد شحب لونه فسأله الجريري : هل تتغير الاسرار اذا تغيرت الصفات ؟ قال : لو تغيّرت الاسرار لتغير الصفات لهلك العالم ، ولكنه ساكن الاسرار فحماها ، وأعرض عن الصفات فلاشاها ، ثم قال :

كما ترى صيّرني قطعُ قفار الدمن
شرّدني عن وطني كأنني لم أكن
اذا تغيبت بدا وان بدا غيّبني
يقول لا تشهد ما يشهد او تشهدني[١٠٢]

وفي هذه الابيات تصوير ظاهر للصراع المعتمل في نفس ابي حمزة ، وهو نفس الصراع الذى تصوره بدرجة أخف هذه الابيات :

نهاني حيائي منك أن اكشف الهوى
وأغنيتني بالقرب منك عن الكشف

---

(١٠٠) الرسالة القشيرية ـ ص ٢٦ .
(١٠١) تاريخ بغداد ـ ١ / ٣٩٢ .
(١٠٢) تاريخ بغداد ـ ١ / ٣٩٢ ـ ٣ ، اللمع ـ ص ٤٤٦ .

تراءيت لـــي بالغيب حتـــى كأنمـــا
تبشـــرني بالغيب انـــك بالكـــف

اراك وبـــي من هيبتـــي لـــك وحشـــة
فتؤنسـني بالعطف منـــك وباللطف

وتحيـــي محبـــا انت في الحب حتفـــه
وذا عجب كون الحياة مـع الحتف[١٠٣]

اما الجنيد (ت ٢٩٧ هـ) فيعد سيد الطائفة وامامها [١٠٤] ، وقد نقل عنه ابو نعيم ما يدل على انه كان يدرّس التصوف ويحاضر فيه[١٠٥] ، بيد انه لم يستطع ان يفعل ذلك بنفس الحرية التي تمتع بها اسلافه، فقد غدت الدولة تضيّق على الصوفية وتحد من انتشارهم ، حتى اضطر الجنيد ان يقتصر على عدد من المريدين لم يتجاوزوا العشرين كان يتكلم معهم في التصوف[١٠٦] .

وقد ادرك ان تعليمه هذا ينبغي ان يتسم بسرية كافية ، وانه قد يكون مصدر خطر اذا ما عرف بين الناس ، ذلك لانه معرض لسوء الفهم منهم[١٠٧]. ولغة رسائله تنم عن احتراس شديد في صياغتها [١٠٨] ، وقد اشار هو الى ذلك في احدى رسائله[١٠٩] . لقد تعين على الجنيد واعضاء مدرسته ان ينظمـــوا تعاليمهم ويدرسونها بسرية ، وقد توسلوا الى ذلك بان صاغوها في عبـارات

---

(١٠٣) ن . م – ص ٣٩٢ ، حلية الاولياء – ١٠ / ١٧٨ .
(١٠٤) الرسالة القشيرية – ص ١٠٥ .
(١٠٥) حلية الاولياء – ١٠/٢٥٦–٢٥٧ ، ٢٥٩ .
(١٠٦) قوت القلوب – ٢/ ٣٠ ، احياء علوم الدين – ١/ ٤٢ .
(١٠٧) A.H. Abdel Kader, Ibid., P. 35 ، كولد زيهر – العقيدة والشريعة – ص ١٧٤ – ١٧٥ .
(١٠٨) انظر رسائل الجنيد الملحقة برسالة د . علي حسن عبدالقادر المشار اليها .
(١٠٩) انظر : اللمع – ص ٣١١ – ٣١٢ .

خفية خاصة هي « الاشارات » • ولقد سجل السراج في اللمع عدة قصص تصف مساعي الصوفية للحفاظ على سرية تعاليمهم عن طريق لغتها المعقدة[110] •

لقد شعر صوفية بغداد ، وفي طليعتهم الجنيد ، ان طبيعة معارفهم غامضة لا تسمح لهم باعلانها على جمهور الناس ، لأنهم سيتهمون آنذاك بالهرطقة والابتداع • وقد ادرك الجنيد ان المعرفة الالهية مهمة رفيعة وشاقة ، بحيث كان هو ومريدوه متلهفين لمعرفة جزء يسير منها ، ولكن حتى هذا الجزء كان نصيب الوضوح فيه قليلا[111] ، وقد اشار صراحة الى ذلك حين قال : ان بساط المعرفة التي تتحدث عنها الان قد طوي منذ عشرين سنة • أما اليوم فانا نتحدث عن اهدابها ليس غير[112] • لقد شعر الجنيد اذن ان التصوف كان احسن ازدهارا ، وان الناس كانوا اكثر صدقا ، وان نزوعهم اليه كان اكثر جدية في الايام الخالية من شبابه ، وان معرفة اغزر كانت قد انكشفت لاولئك الرجال الذين صحبهم يوم كان شابا[113] •

ومع اقتراب نهاية حياة الجنيد ، كانت مدرسة بغداد تقاسي كثيرا • فقد اتهم اصحابها ــ بما فيهم الجنيد ــ بانهم كفرة مرتابون ، وانهم اهل بدع[114] • واضافة لما عرفناه من انكار المصريين على ذي النون ، والشاميين على أبي سليمان ، واهل بسطام على ابي يزيد ، والبصريين على سهل بن عبدالله التستري ، فأن آراء متصوفة بغداد كالجنيد والنوري والخراز ، قد قوبلت بانكار أشد ، بلغ اوجه في مأساة الحلاج المروعة[115] •

---

(١١٠) المصدر السابق ــ ص ٤٩٩ •

(١١١) A.H. Abdel Kader, Ibid., P. 32

(١١٢) انظر : قوت القلوب ــ ٢ / ٤١ •

(١١٣) A.H. Abdel Kader, Ibid., P. 32

(١١٤) ابن الجوزي ــ تلبيس ابليس ــ المطبعة المنيرية بمصر ــ ص ١٦١ ، ٢٠٤، ٥ •

(١١٥) اللمع ــ ص ٤٩٨ ــ ٤٩٩ ، تلبيس ابليس ــ ص ١٦١ وما بعدها •

ان ابرز التهم التي وجهت اليهم هي « حب الله » الذى لم يكن ليبدو من عقائد جمهور المسلمين ، على حين اعتقد الصوفية ان هناك صلة حب بين العبد وربه ، يقول القشيري : « واما محبة العبد لله فحالة يجدها من قبلـه تلطف عن العبارة وقد تحمله تلك الحالة على التعظيم له ، وايثار رضاه ، وقلة الصبر عنه والاهتياج اليه وعدم القرار من دونه ، ووجود الاستئناس بدوام ذكره »(١١٦) . وهكذا صدم المذهب القائل : (انا اعشق الله وهو يعشقني)(*) كثيرا من العقليات التقليدية ، التي ترى ان « الحب » سجية بشرية فقط ، وليست هي من شأن الله الخالق(١١٧) . وكان من جراء ذلك ان سعى غلام الخليل بكثير من الصوفية الى الخليفة « الموفق » متهما اياهم بالزندقة ، مثل ابي الحسين النورى ، وابي حمزة الصوفي ، وابي بكر الدقاق ، وسمنون ، واقرانهم(١١٨) . وفضلا عن ذلك فقد اتهموا ايضا بانهم عـزوا المعتقدات الخرافية بما كانوا يدّعونه من خوارق . على ان اشد ما وجه اليهم هو تهمة القول بالاتحاد ، وهي التهمة الرئيسة التي وجهت الى الحلاج ، فقد وجدوا له كتابا عنوانه : « من الرحمن الرحيم الى فلان بن فلان » فاتهم بادعاء الربوبية ، لكنه انكر ذلك وقال :

« ما ادعي الربوبية ولكن هذا عين الجمع عندنا . هل الكاتب الا الله وانا واليد آلة ؟ »(١١٩) . .

---

(١١٦) الرسالة القشيرية ــ ص ١٥٨ .

(*) اللمع ــ ص ٤٩٢ ، تلبيس ابليس ــ ص ١٦٥ ، ١٦٧ .

(١١٧) تلبيس ابليس ــ ص ١٦٥ .

(١١٨) المصدر السابق ــ ص ١٦٧ .

(١١٩) تأريخ بغداد ــ ١٢٧/٨ ، تلبيس ابليس ــ ص ١٦٥ .

ان هذا الاضطهاد قد لقي قبولا وتشجيعا من قبل الرآي العام ، فكان ذلك اشد مساءة على صوفيي بغداد ، بحيث صاروا يرتدون اكثر فاكثر الى الحياة العامة . وصاروا يتكاثرون باحتراس وصمت(١٢٠) .

وتحت تأثير هذه المحنة بدأ الجنيد يبني تعاليمه ، اكثر فاكثر على اساس من القرآن والحديث والسنة ، ولعله ادرك ان من الحكمة ان يكبح من جماح العنان المطلق لجيشان المعارف الصوفية الذاتية للصفوة من الناس . وبذلك قاد تلك السيول العارمة من الحماس الديني في طريق هادف الى الخير ..(١٢١) فأسدى يدا بيضاء للتصوف الاسلامي .

على ان اشد الشخصيات اثرا ، في هذه الحقبة من تاريخ التصوف ، هي شخصية ابي المغيث الحسين بن منصور الحلاج (ت ٣٠٩ هـ) . وهو وان يكن من تلاميذ مدرسة بغداد في التصوف ، الا انه كان جريئا في اظهار واذاعة تعاليم هذه المدرسة وارائها على حقيقتها ، الامر الذي دعا زملاءه الى التنصل عنه حين اتهم بالكفر والزندقة ، وزج به في السجن ، ثم صلب بعد ذلك بطريقة مروعة .

ومهما يكن من اختلاف المصادر التي تروي اخبار الحلاج ، وما فيها من تعارض ، فالكل مجمعون على انه كان على رأس فرقة كبيرة من الاتباع والمريدين الذين اعجبوا به واتخذوه اماما ومرشدا ونسبوا اليه امورا خارقة(١٢٢) . وليس من اليسير بتاتا ان تعرض اراء الحلاج ومذهبه في التصوف عرضا منطقيا خاليا من الغموض واللبس ، وذلك لاختلاف الاراء التي قيلت فيه وتباينها ، فبينما وضعه العامة موضع التقديس والولاية ، اجمع قضاة بغداد على تكفيره ورميه بالزندقة ، حتى ان الاستاذ ماسنيون قد وضع قائمة باسماء الفقهاء والمتكلمين والحكماء والصوفية الذين قالوا بتكفيره ،

---

(١٢٠) تلبيس ابليس ـــ ص ١٦٨ وما بعدها .

(١٢١) A.H. Abdel Kader, Ibid, P. 40

(١٢٢) دائرة المعارف الاسلامية ـــ جـ ٨ ـــ مادة (الحلاج) .

او بولايته ، او توقفوا عن الحكم عليه[١٢٣] • وليس اختلاف الاوربيين فيه باقل من ذلك ، فقد عدّه بعضهم نصرانيا واتهمه اخر بالكفر ، وبينما هو من القائلين بوحدة الوجود حينا ، اذا هو يوصف بالتناقض في اقواله حينا اخر ، حتى لقد رآه كازنسكي مريضا باعصابه ، ويراه براون دساسا ماهرا خطرا • ويرى الاستاذ ماسنيون ان الحلاج كان يسعى الى التوفيق بين الدين والفلسفة اليونانية على اساس من التجربة الصوفية • وهو في هذا يعد رائدا للغزالي[١٢٤] •

ان اهم اراء الحلاج يمكن ان تصاغ في نقطتين جوهريتين : تتصل الاولى بالكيفية التي تفهم بها مسألة « الالوهية » او « التوحيد » • وتنصب الاخرى على طبيعة الصلة التي يمكن ان تقوم بين العبد وربه والتي توصل الى المعرفة الحقة •

لقد اكد الحلاج على ان الله مجرد منزه ، فهو الاول والاخر ، والظاهر والباطن ، القريب البعيد ، الذى ليس كمثله شيء[١٢٥] وفهمه هذا للالوهية لا يخالف كثيرا ما كان يفهمه صوفية عصره من التوحيد الا في صياغته التي تنم عن عقل مولع بالتجريد ، حتى ليرى « ان التوحيد خارج عن الكلمة •••• ومن زعم انه يوحد الله فقد اشرك »[١٢٦] • وقال له الحسين بن حمدان : اريد ان اطلب الله ، فأين اطلبه ؟؟ قال : الحق تعالى عن الأين والمكان ، وتفرد عن الوقت والزمان ، وتنزه عن القلب والجنان ، واحتجب عن الكشف والبيان ، وتقدس عن ادراك العيون ، وعما تحيط به اوهام الظنون • تفرد عن الخلق

---

(١٢٣) ن • م — ص ١٨ — ١٩ •

(١٢٤) ن • م — ص ١٩ •

(١٢٥) اخبار الحلاج — نشر : ماسنيون وكراوس — باريس ١٩٣٦ — ص ٣١ — ٣٢ •

(١٢٦) ن • م — ص ٧٤ •

بالقدم كما تفردوا عنه بالحدث • فمن كان هذا صفته كيف يطلب السبيل اليه؟ ثم بكـى وقال :

فقلت اخـلائي هي الشـمس ضوءهـا
قـريب ولكـن في تناولهـا بعـد[١٢٧]

ومما يكرّس فهمه هذا للتوحيد ويبلغ به منتهاه قوله : « ان العبد اذا وحّد ربه تعالى فقد اثبت نفسه ، ومن اثبت نفسه فقد اتى بالشرك الخفي • وانما الله تعالى هو الذي وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه • فلو وحد نفسه على لساني فهو وشأنه •والا فما بالي والتوحيد ؟ ثم قال :

من رامـه بالعقل مسترشدا   أسرحـه في حـيرة يلهـو
قـد شـاب بالتلبيس اسراره   يقول من حيرته هل هو ؟[١٢٨]

ولعل نظرة الحلاج هذه للتوحيد هي التي كانت مدعاة لاتهامه بالقول بوحدة الوجود التي لم تدر في خلده •

اما الطريق المؤدي الى معرفة الحق ، فللحلاج فيه نظر خاص • وهـذا الطريق يبدأ من حيث يبدأ الصوفية ؛ بالزهد ونبذ الدنيا ورياضـة النفس ومجاهدتها والاقبال بالكلية الى الله • قال الحلاج : « من اراد ان يصل الى المقصود فلينبذ الدنيا وراء ظهره • ثم انشد يقول :

عليـك يا نفس بالتسـلي   العـز في الزهـد والتخلـي
عليـك بالطلعـة التي مشكاتها الكشـف والتجـلي[١٢٩]

ودخل عليه الشبلي فقال له : كيف الطريق الى الله ؟ فقال : خطوتين ! وقد وصلت • اضرب بالدنيا وجه عشاقها ، وسلّم الاخرة الى اربابها[١٣٠] •

---

(١٢٧) المصدر السابق ـ ص ٨٠ ـ ٨١ والبيت لأبي عيينة •
(١٢٨) المصدر السابق ـ ص ٩٣ ـ ٩٤ •
(١٢٩) المصدر السابق ـ ص ٨٦ •
(١٣٠) ن • م ـ ص ـ ١٠٧ •

لقد كان الحلاج مثالا للزاهد المتقشف الذي يرى ان درجة القداسة لا يتم احرازها الا بتجرع غصص الآلام والتحقق بالتضحية كاملة ، روى علي ابن عبدالرحيم القناد قال : لقيت الحلاج يوما في حالة رثة ، فقلت له كيف حالك ؟ فانشأ يقول :

لئن أمسيت في ثوبي عديم   لقد بليا على حر كريم
فلا يحزنك ان ابصرت حالا   مغيّرة عن الحال القديم
فلي نفس ستذهب او سترقى   لعمرك بي الى امر جسيم[١٣١]

ورأيته مرة ببغداد وعليه صوف ابيض ، فأنشدني :

دنيا تغالطني كأني لست اعرف حالها
حظر المليك حرامها   وانا احتميت حلالها
فوجدتها محتاجة   فوهبت لذتها لها[١٣٢]

ومن اخبار زهده وتقشفه ما رواه ابو يعقوب النهرجوري قال : « دخل الحلاج مكة اول دخلة ، وجلس في صحن المسجد سنة لم يبرح من موضعه الا للطهارة والطواف ولم يحترز من الشمس ولا من المطر . وكان يحمل اليه في كل عشية كوز ماء وقرص من اقراص مكة ، وكان عند الصباح يرى القرص على رأس الكوز وقد عض منه ثلاث عضات او اربعا فيحمل من عنده »[١٣٣] .

على ان هذا كله ليس الا الدرجات الدنيا التي اتخذها كثير من الصوفية طريقا الى الدين الصميم ، كما انها تمثل في ذات الوقت موقفهم ازاء الشريعة ، هذا الموقف الذي كان يبدو خير طريق لخدمة سيدين في آن واحد[١٣٤] ، وهو

---

(١٣١) تاريخ بغداد ـ ٨ / ١١٧ .
(١٣٢) ن . م ـ ص ١١٧ ـ ١١٨ .
(١٣٣) اخبار الحلاج ـ ص ٤٣ .
(١٣٤) تراث الاسلام ـ مقال « التصوف » ـ ص ١٣٩ .

امر لم يكن ليقنع الحلاج الذي كان يرى « ان المرء قائم على بساط الشريعة ما لم يصل الى مواقف التوحيد ، فاذا وصل اليها سقطت من عينه الشريعة ، واشتغل باللوائح الطالعة من معدن الصدق • فاذا ترادفت عليه اللوائح ، وتتابعت عليه الطوالع ، صار التوحيد عنده زندقة ، والشريعة عنده هوسا ، فبقي بلا عين ولا أثر • ان استعمل الشريعة استعملها رسما ، وان نطق بالتوحيد نطق به غلبة وقهرا »(١٣٥) •

بذلك آمن الحلاج باسقاط الوسائط بين الله والانسان ، اذ ليست رسوم الشريعة وفرائضها الا امورا ظاهرية يمكن الاستعاضة عنها(١٣٦) ، وليست قولة « لا اله الا الله » الا « كلمة شغل بها العامة لئلا يختلطوا باهل التوحيد » ، وليست الصلاة الا مراضاة لله « ومن ظن انه يرضيه بالخدمة فقد جعل لرضاه ثمنا » ، وهو القائل :

اذا بلغ الصبُّ الكمالَ من الهوى
ويذهل عن وصل الحبيب من السكر
فيشهد صدقا حيث اشهده الهوى
بأن صلاة العاشقين من الكفر (١٣٨)

ان العلاقة الحقيقية بين الله والانسان هي اذن علاقة الحب ليس غير ، ومن اجل الحب خلق الله الانسان على صورته • وبناء على ذلك يمكن لهذا المخلوق ان يجد في نفسه حقيقة الصورة الالهية التي طبعها الله فيه ، اذا هو نقّى نفسه وطهرها ، وبلغ بها اقصى درجات المعاناة من حب الله ، وبذلك يصل

---

(١٣٥) اخبار الحلاج ـ ص ٧٣ •
(١٣٦) دائرة المعارف الاسلامية جـ ٨ ـ ص ٨ (الحلاج) •
(١٣٧) اخبار الحلاج ـ ص ٧٤ •
(١٣٨) ن • م ـ ص ٦٦ ـ ٧٠ •

الحلاج الانسان بالطبيعة الالهية[١٣٩] ، وقد لخص الحلاج نظريته هذه على النحو التالي :

« تجلى الحق لنفسه في الازل ، قبل ان يخلق الخلق ، وجرى له في حضرة احديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف . وشاهد سبحات ذاته في ذاته . وفي الازل ، نظر الى ذاته فأحبها واثنى على نفسه ، فكان هذا تجليا لذاته في ذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد ، وكانت هذه المحبة علة الوجود والسبب في الكثرة الوجودية . ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلا في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها . فنظر في الازل ، واخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته واسمائه وهي آدم الذي جعله الله صورته أبد الدهر . ولما خلق الله آدم على هذا النحو ، عظمه ومجّده واختاره لنفسه ، وكان من حيث ظهور الحق بصورته فيه وبه هو هو »[١٤٠] .

سبحان من أظهر ناسوته	سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً	في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه	كلحظة الحاجب بالحاجب[١٤١]

ان بعض الذين تستهويهم النزعة العقلية كثيرا قد فهموا مذهب الحلاج هذا على انه قول بثنائية الطبيعة الالهية ، متأثرا في ذلك بعقيدة « التجسد » المسيحية التي اخذها عن النصارى السريان الذين استعملوا اللاهوت والناسوت

---

(١٣٩) انظر : نيكلسون ـ في التصوف الاسلامي وتاريخه ـ ص١٣٢ ـ ١٣٣ ، وانظر مقالة (التصوف) ـ تراث الاسلام ـ ص ١٣٦ .

(١٤٠) ملخص عن كتاب : الطواسين ـ الحلاج ـ تحـ : ماسنيون ـ باريس ١٩١٣ ـ ص ١٢٩ .

(١٤١) الطواسين ـ ص ١٣٠ .

للدلالة على طبيعتي المسيح ، والتي تقابل لفظة « الحلول » التي اتهم بها الحلاج من قبل المسلمين حين سمعوه يمزج روح الله وروح الانسان مزجا تاما اذ يقول :

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
فاذا مسك شيء مسني فاذا انت انا في كل حال[١٤٢]

او يقول :

انا من اهوى ، ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتني ابصرته واذا ابصرته ابصرتنا[١٤٣]

بهذا المفهوم يقرّب الحلاج بين الالوهية والبشرية ، حتى ليتحول الانسان عنده الى شاهد على وجود الله ، وممثل لارادته ، وكاشف عن حقيقته الكامنة فيه ، وحتى لتغدو اعمال مثل هذا الانسان ـ النبي او الولي ـ اعمالا الهية ، وحتى ليبلغ به الامر أن يقول : « أنا الحق » .

أنا الحق ، والحق للحق حقٌّ لابس ذاته فما ثمّ فرق[١٤٤]

ان النزعة الشاعرية الجامحة التي يطفح بها روح الحلاج قد جعلته يمضي في الطريق الى نهايتها ، بحيث لم يلف حدودا حقيقية بين الاديان ما دامت جميعها صادرة عن الله . وعنده ان « الاديان كلها لله عز وجل ، شغل بكل دين طائفة لا اختيارا فيهم بل اختيارا عليهم . فمن لام أحدا ببطلان ما هو عليه فقد حكم انه اختار ذلك لنفسه . وهذا مذهب القدرية . واعلم ان اليهودية والنصرانية والاسلام وغير ذلك من الاديان هي القاب مختلفة وأسام متغايرة ، والمقصود فيها لا يتغير ولا يختلف »[١٤٥] ، وقد عمم نظرته هذه على كل

---

(١٤٢) ن . م ـ ص ١٣٤ .
(١٤٣) ن . م .
(١٤٤) اخبار الحلاج ـ ص ١٠٨ ، شرح ديوان الحلاج ـ ص ٢٤٢ .
(١٤٥) اخبار الحلاج ـ ص ٧٠ .

ما يجرى في الوجود فأنتهى الى ان الاحداث جميعا انما هي اقتضاء للمشيئة الالهية ، وبناء على ذلك فقد اتخذ من ابليس وفرعون مثالا للفتوة « فابليس هدّد بالنار وما رجع عن دعواه ، وفرعون أغرق في اليم ومارجع عن دعواه، ولم يقر بالواسطة البتة »(١٤٦) .

ان ابليس انما عصى الامر الالهي بالسجود لآدم لمعرفته بان السجود لا يكون الا لله وحده . فلما عاقبه الله بالعذاب الابدي ، قال له : أو لست تراني في تعذيبك اياي ؟ قال : بلى . قال : فرؤيتك اياي تحملني على عدم رؤية العذاب(١٤٧) .

على ان الحلاج ينكر على ابليس عصيانه الامر الالهي . فابليس قد برّر عصيانه بدعوى ان ذلك مقدرّ عليه ازلا ، اى ان الله حين امره بالسجود لآدم، كانت مشيئته تقضي ان يعصي ذلك الامر . ولو اقتضت المشيئة الالهية طاعته لأطاع ، لان الله تعالى لا يشاء شيئا الا وقع . اما الحلاج فيرى ان الطاعة واجبة على كل حال، وان الله قد يأمرنا بان نفعل شيئا ما ، وان كان يعلم اننا لا نستطيع فعله . ومن هنا تنشأ العقدة التي عبر عنها بالبيت الشهير :

القاه في اليمّ مكتوفا وقال له : اياك اياك ان تبتل بالماء !(١٤٨)

ان الحلاج يرى ان محبة الله لعباده ، ورحمته بهم فوق كل شيء . وان اساس المحبة التضحية ، وان المحب يجب ان يشقى من اجل محبوبه من غير ان يسأل عن الاسباب ، وان الواجب على اولياء الله ان يتوجهوا الى الله وحده، ويتحققوا بمعنى العبودية الكاملة ، ويطيعوا امره مهما كلفهم ذلك من عنت وشقاء(١٤٩) ، انه يقول :

اريدك لا اريدك للثواب ولكني اريدك للعقاب

(١٤٦) الطواسين ــ ص ٥١ ــ ٥٢ .
(١٤٧) ن . م ــ المقدمة ــ ص ١٢ .
(١٤٨) وفيات الاعيان ــ ١/٤٠٥ .
(١٤٩) في التصوف الاسلامي ــ ص ١٣٦ .

وكـل مآربي قـد نلـت منهـا سوى ملذوذ وجدي بالعذاب[١٥٠]

ولعل هذا هو الدين الذى دعا اليه الحلاج ، هذا الروحي الكبير الذى كان اسمى واشد اخلاصا من ان يساوم بوجدانه ، فقد اقام في وجه السـلطة العامة ، ممثلة بالدولة والهيأة الدينية ، سلطانا شخصيا مستمدا من الله مباشرة، ذلك هو سلطان الانسان والولي معا • ولم يكن الحلاج نظريا كالجنيد ، فقد حام الشك حوله في انه كان داعية للقرامطة[١٥١] ، وانه بشر بمذهبه بين المؤمنين والكفرة على حد سواء ، فضلا عن اجتذابه الناس الى مذهبه بفعل المعجزات والخوارق[١٥٢] ، ولم تكن جريمته ـ كما رآها بعض الصوفية ـ انه باح بالسر الالهي ، بل لان الحلاج اعلن بدافع ايحاءات داخلية الدعـوة الى حقيقة تكمن فيها الفوضى الدينية والسياسية والاجتماعية ، هـذه الحقيقـة وضحت لكثير من الصوفية ، ولكن الحلاج انفرد عنهم بانه عاش فيها ومات في سبيلها[١٥٣] ، ومن هنا جاءت الرقة والعاطفة التي يندر وجودها عند غيره والتي تمثلت في كثير من مناجياته التي يتوسل بها الى الاتحاد بمحبوبه والتي يمكن التماسها فيما ورد عنه من نصوص •

« قال احمد بن القاسم الزاهد : سمت الحلاج فيسوق بغداد يصيح :

يا أهل الاسلام أغيثوني • فليس يتركني ونفسي فآنس بهـا ، وليس يأخذني من نفسي فاستريح منها ، وهذا دلال لا اطيقه • ثم أنشأ يقول :

حويت بكلّي كل كلّـك يا قدسي تكاشـفني حتى كأنـك في نفسـي

أقلّب قلبي في سـواك فـلا ارى سوى وحشتي منه وانت به انسي

فها انا في حبس الحيـاة ممنّـع عن الانس فاقبضني اليك مع الحبس[١٥٤]

---

(١٥٠) تاريخ بغداد ـ ٨ / ١١٦ .

(١٥١) وفيات الاعيان ـ ١ / ٤٠٨ .

(١٥٢) تاريخ بغداد ـ ٨ / ١٢٢ .

(١٥٣) تراث الاسلام ـ ص ١٣٩ .

(١٥٤) اخبار الحلاج ـ ص ٥٧ ـ ٥٨ .

وهو القائـل ؛ (متمثـلا) :

سقوني وقالوا لا تغنِّ ولو سقوا　　جبال حنين ما سقوني لغنّت
تمنت سليمى ان نموت بحبها　　واسهل شيء عندنا ما تمنت[155]

وحين جيء به ليصلب رأى الخشبة والمسامير فضحك حتى دمعت عيناه، ثم رأى زميله الشبلي فاستعار سجادته وصلى عليها ، ثم صار يدعو بدعاء يقول في بعضه : «وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصبا لدينك وتقربا اليك، فاغفر لهم ، فانك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا ، ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت . فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد فيما تريد »[156] .

وعن ابي الحسن الحلواني قال : حضرت الحلاج يوم وقعته فأتي بـه مسلسلا مقيدا وهو يتبختر في قيده وهو يضحك ويقول :

نديمي غير منسوب　　الى شيء من الحيف
سقاني مثل ما يشر　　ب فعل الضيف بالضيف
فلما دارت الكأس　　دعا بالنطع والسيف
كذا من يشرب الراح　　مع التنين في الصيف[157]

ان عقيدة الحلاج التي ضمنها كتابه « الطواسين » قد هزت المسلمين هزا ، ومع انها لم تعش بعده طويلا ، الا انها كانت حجر الزاوية التي بنيت عليه مبادىء صوفية كثيرة ،ابرزها ما يتصل بطبيعة (الانسان الكامل) عند ابن عربي ، ذلك المبدأ الذى غمر الشعر الصوفي الفارسي ، والذى تبلور في كتاب عبدالكريم الجيلي « الانسان الكامل » فيما بعد[158] .

---

(155) شرح ديوان الحلاج ــ بغداد ١٩٧٤ ــ ص ٣٤٠ .
(156) اخبار الحلاج ــ ص ٨ .
(157) اخبار الحلاج ــ ص٣٥ ؛ شرح ديوان الحلاج ــ ص٣٥٥ .
(158) تراث الاسلام ــ ص ١٤٠ .

وبانتهاء رعيل الحلاج افل اسطع عصر شهده التصوف الاسلامي ، فقد كان العصر التالي مجدبا اذا ما قورن بسلفه . لقد خمدت تلك الجذوة العارمة التي كانت تضطرم بها قلوب صوفية هذا العصر ، والتي ملأتها وجدا ولهفا للاتصال بالله ، وتحولت في العصر التالي الى بحوث نظرية في عقائد الصوفية واقوالهم واخبارهم وطرقهم . فصدر كتاب « اللمع » للسراج الطوسي (ت ٣٧٨ هـ) ، وكتاب «التعرف لمذهب اهل التصوف» للكلاباذى (ت٣٨٠هـ)، وكتاب « قوت القلوب » لابي طالب المكي (ت ٣٨٦ هـ) ، وكتاب « طبقات الصوفية » لابي عبدالرحمن السلمي (ت ٤١٢ هـ) ، وكتاب «حلية الاولياء» لابي نعيم الاصبهاني (ت ٤٣٠ هـ) ، ورسالة القشيرى (ت ٤٦٥ هـ) .

وكما تعد هذه المؤلفات اوثق مصادر لدراسة التصوف الاسلامي والتعرف عليه ، فهي تنعى كذلك على الصوفية الجدد حيدهم عن روح التصوف الاصيل . وانزلاقهم الى مهاوى غريبة عنه[١٥٩] .

لقد غدا التصوف يبتعد عن نبعه الاول (الاسلام) ويقترب من مذهب « الحلول » اقترابا عجّل به التأثير المتعاظم للفلسفة اليونانية وخاصة مذهب « الفيض » (Emanation) الذى يرى ان جميع الموجودات قد نبعثت تدريجيا من الروح الاعلى « الله »[١٦٠] . وقد تجلى هذا بوضوح في سيرة وتعاليم الصوفي الفارسي ابي سعيد الخير (ت ٤٤١ هـ) الشاعر الخراساني الذى تتلمذ على السراج الطوسي ، والذى اعتبره الدكتور «اتيه» اول من صاغ الفكر الصوفية في الصور الشعرية ، واتخذ من الرباعيات وسيلة لاداء الافكار الدينية والصوفية والفلسفية بحيث تتركز فيها وتصدر عنها جميع التجليات الصوفية الرائعة ، وهو كذلك اول من اضفى على الرموز والتعبيرات الصوفية هذا الجمال والخيال اللذين عرف بهما الشعر الصوفي[١٦١] .

---

(١٥٩) اللمع ــ ص١٩ ؛ الرسالة القشيرية ــ ص٢٠ــ٢٢ .
(١٦٠) تراث الاسلام ــ ص ١٤٠ وما بعدها .
(١٦١) براون ــ تاريخ الادب في ايران ــ مصر ١٩٥٤ ــ ص ٣٢٥ .

لقد كان ابو سعيد يرى ان الله هو المصدر الوحيد للكون والجمال ، فهو الجمال الحق ، وهو الكون الحق ، وفيه ينطوي كل غائب عن البصر ، وبنوره ينكشف كل ما يقع عليه النظر ، فهو الحبيب ، وهو المحبوب ،والوجد الحاصل من التفكير فيه هو «الخمر» وهو « الخمار » ، يقول ابو سعيد في احدى رباعياته :

— قلت : حدثني عن جمالك .. من الذى يفوز ببهجته وسناه ؟
— فقال : انا وحدى الفائز به .. ما دمت في الوجود والحياه ..!!
— فاني وحدى العاشق والمعشوق والعشق في منتهاه .
— واني انا وحدى العين المبصرة ، والجمال الزاهي ، والمرآه ..!![١٦٢]

اما اقواله في علاقة الولي بالشريعة فربما حملتنا على مقارنته بالحلاج الذى بقي محافظا على الشريعة بملء اختياره ، رغم الصراع الذى عاناه بين اخلاصه للشريعة وبين طاعته للقوة الالهية التي استشعرها في ذاته . اما ابو سعيد فيرى ان الشريعة حالة من حالات العبودية ، وهي ضرورية لاولئك الذين ما زالوا يسيرون في الطريق ، لكنها فائضة عن حاجة الذين بلغوا خاتمة المطاف[١٦٣] . وهكذا وصل الى ذات النتيجة التي وصلها الحلاج ، وهي ان جميع المذاهب تمثل « الحق » تمثيلا يتفاوت كبرا او صغرا ، ولكنها تعترف جميعا بان « طرق الله كعدد انفاس بني آدم »[١٦٤] . لنسمعه يتحدث عن ذلك في احدى رباعياته :

— ايها الهندي البرهمي ..!! انظر الى هذه الخدود الوردية الحمراء .
— انها تتقد بنارها المؤججة على وجه هذه الدمية الحسناء ..!!
— فاذا عميت بصيرتك على ان تعبد الله صاحب الجمال والبهاء .
— فاعبد هذه النار .. فهي خير لك من عبادة البقرة العجماء ..!![١٦٥]

---

(١٦٢) المصدر السابق — ص ٣٣٠ .
(١٦٣) تراث الاسلام — ص ١٤١ — ١٤٢ .
(١٦٤) تاريخ الادب في ايران — ص ٣٣٤ .
(١٦٥) المصدر السابق — ص ٣٣٢ .

ان ابا سعيد يرى ان الاتحاد بالله هو النتيجة الحتمية لفناء النفس في الله واكتسابها صفة الالوهية ، حتى روي عنه انه كان يوصي تلاميذه بعدم الحج الى الكعبة التي كان يسميها « بيت الحجر » ، وقيل انه سمع مرة الأذان فأبى ان يقطع رقص الفقراء الصوفي قائلا : « تلك هي طريقنا في الصلاة» (١٦٦).

وكان يرى ان الولي الحقيقي هو الذى يعيش مع سائر الناس ويشاركهم جميع شؤونهم ، لكنه مع ذلك لا يغفل لحظة واحدة عن ذكر الله(١٦٧) .

ان اثر الحلاج واضح في تعاليم ابي سعيد ، ففيها جميعا تكمن بذور حلاجية منحتها البيئة الفارسية نكهة اخرى .

اما مذهب الحلاج في التوحيد ، فنحن واجدوه بعينه لدى صوفي اخر هو الشيخ عبدالله الانصارى الهروى (ت ٤٨١ هـ) والذى اشتهر برباعياته ومناجاته ايضا(١٦٨) . ها هو ذا يقول :

ما وحّد الواحدَ من واحدٍ اذ كلُّ من وحّده جاحد
توحيد من ينطِق عن نعته عاريةٌ أبطلها الواحد
توحيده إياه توحيده ونعت من ينعته لاحد(١٦٩)

وهو في رباعياته يتملكه نفس الصراع والحيرة اللذين اعتملا في نفس الحلاج يقول :

أهابك ان أهابك بعد علمي
بأن مهابتي منكم نفور
فأيا ما أقاسي بعد فيكم
فحبّي صادق والخوف زور

---

(١٦٦) تراث الاسلام ـ ص ١٤٥ .
(١٦٧) تاريخ الادب في ايران ـ ص ٣٣٥ .
(١٦٨) ن . م ـ ص ٣٣٦ .
(١٦٩) الانصارى ـ منازل السائرين ـ معهد الاداب الشرقية ـ بيروت ـ ص ٢٥٧ .

ويقـــول :

غربتـــي فيـــك غربـــة الغربة   لا فرح دونكـــم ولا كربـــة
انت مقـــامي وانـــت مغربتـــي   قد طاب فيك المقام والغربة[170]

وهكذا غـدا التصوف في القرن الخامس باوليائه ومريديه الكثيري العدد، شارة خطرة تهدد الاسلام في تاريخه وتراثه ووحدته ، وتستدعي سخط السنة عليه ، في نفس الوقت الذى كان الفكر الديني فيه مغمورا بالجدل الفقهي ، ودقائق الكلاميين الملتوية ، اللذين تجسدا في : الدقائق الجدلية في العقائد ، والتعريفات الملتوية في الفقه ، بحيث صار الدين يفقد بسـرعة صلتـه بالروح الباطنية وبالحياة التي تجعله حقيقة من الحقائق .

وكان المسلمون بأمس الحاجة الى طريق تصون جوهر الايمان الدينـــي وتحافظ في ذات الوقت على وحدة الامة ، وقد تقرر ذلك بظهور شخصية ابي حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) الذى كانت مهمته ان يجعل من الدين « تجربـة ذاتية قلبية بين المرء ونفسه بدلا من العناية بالطرائق الجدلية والكلامية »[171]. وقد كان الغزالي جديرا بالنهوض بهذه المهمة ، فقد تثقف في بدء حياته بسائر علوم عصره[172] ، حتى غدا بعد سنة ٤٨٣ هـ اشهر مدرسي المدرسة النظامية ببغـداد . بيد ان هذه العلوم جميعا لم تكن لتروي فيه النزعة الدينية الظامئة لليقين القلبي الحار ، فظل الشك يأكل قلبه ، وأصيب جراء ذلك بأزمة نفسية حادة كانت نهاية مرحلة من حياته وبداية مرحلة جـديدة ، اتجـه فيها نحـو التصوف والاعتكاف[187] ، والف فيها اهم كتبه في هذا الشأن وهو كتاب « احياء علوم الدين » الذى جعل فيه للتصوف وللحياة الروحية الباطنـــة في الاسلام محلا واسعا الى جنب الفقه المستند على معطيات العقل ، وبذلك احل محل الفقه علمين آخرين هما : علم المعاملة وعلم المكاشفة .

---

(١٧٠) المصدر السابق ــ ص ٣٠٧ .
(١٧١) العقيدة والشريعة ــ ص ١٧٩ .
(١٧٢) المنقذ من الضلال ــ مصر ١٩٥٢ ــ ص ٩
(١٧٣) ن . م ــ ص ٣٢ ــ ٣٥ .

لقد انتهى الغزالي الى ان المعرفة الحقيقية انما تتأتى عن طريق القلب ، يقول الغزالي : « ان الساعي الى الله تعالى لينال قربه هو القلب دون البدن ، ولست اعني بالقلب اللحم المحسوس ، بل هو سر من اسرار الله عز وجل لا يدركه الحس »[174] ، فاذا طهر الولي نفسه وصفاها من غير الله انكشف له نور المعرفة الهاما . واعداد النفس وتنقيتها انما يكون اولا باستكناه القيم الروحية للاعمال التي تأمر بها الشريعة ، لذلك كرّس لاعمال الشريعة هذه الجزئين الاولين من كتابه « الاحياء » ، ولكنه اوضح ان تأدية الفرائض لايكون بظاهرها الخارجية بل « بفهم دقائق معانيها الخفية ، في معاني الخشوع والاخلاص والنيّة ، مالم تجر العادة بذكره في فن الفقه » ، فالطهارة مثلا ليست نظافة البدن فقط باضافة الماء والقائه مع ابقاء الباطن مشحونا بالخبائث ، بل هي اضافة الى تطهير الظاهر . تطهير الجوارح عن الاثام والجرائم وتطهير القلب . وتطهير السر عما سوى الله[175] . وليست الصلاة تحريك اللسان بالكلام . والجسم بالركوع والقيام ، بل بفهم المعاني ، وتصقيل القلب ، وتجديد ذكر الله ، ورسوخ عقد الايمان ، وحضور القلب ، وما أبعد هذا عن رأى الفقهاء[176] .

ومع ان الغزالي لم ينف امكان المعرفة العقلية ، الا انه انكر على اهل الكلام اعتقادهم ان الكلام والنظر العقلي يوصلان الى اليقين ويشعلان جذوة الايمان في القلب[177] . فالايمان العميق ليس قضية اقتناع عقلي ، بل هو عاطفة وذوق . لذلك اراد الغزالي ان يحمل المسلم على التماس الحقيقة في القرآن ، وبذلك اعاد الى الدين روحانيته التي فقد كثيرا منها ، وبيّن ان اقرب

---

(١٧٤) احياء علوم الدين ــ ٣/٣ ، ٨ ، ١١ .

(١٧٥) ن . م ــ ١ / ١٣١ .

(١٧٦) ن . م ــ ١ / ١٦٦ .

(١٧٧) ن . م ــ ١ / ٨٨ ــ ٩٣ .

الطرق الى الله هي طريق القلب ، ففتح بذلك باب الاسلام على مصراعيه للتصوف[١٧٨] •

على ان اغلب المتصوفة يرون بحق ان الغزالي ليس من شيعتهم بقدر ما هو من مدرسة المسلمين المحافظين • فقد نال اعظم النجاح في جعل الدين صوفيا ، ولكن طبيعة الاحوال تجعل من العسير ان يعد ناجحا في جعل التصوف دينا قويما ، فقد اشاع فيه روحا محافظا وآراء شديدة التماسك[١٧٩] •

وبالغزالي ينقضي عصر من تاريخ التصوف ، كان الصوفيون فيه يمثلون بشكل عام فكرة العلاقة الفردية الوثقى بين الله والروح باعتبارها ضد العبادة المألوفة المرتكزة على السنة ، وقد الحقوا بها لاهوتا بعضه مستمد من القرآن، وبعضه من آثار اجنبية[١٨٠] •

وكلما ضعفت قوة الاتحاد الاسلامي وتماسكه ، كانت العناصر الغريبة اسرع نفاذا الى جذور الاسلام ، حتى صيرها سقوط الخلافة سيدة الميدان ، وكان من نتيجة ذلك ظهور نظرية (وحدة الوجود) التي ابتدعها محي الدين ابن عربي (ت ٦٤٣ هـ) ، والتي غمرت الشعر الصوفي الفارسي خاصة وسيطرت على اجزاء واسعة من العالم الاسلامي حتى بعد سبعة قرون من مجيئها[١٨١] •

---

(١٧٨) حنا الفاخوري وخليل الجر ــ تاريخ الفلسفة العربية ــ بيروت ١٩٥٨ ــ ٢ / ٣٢٨ ــ ٣٢٩ •

(١٧٩) تراث الاسلام ــ ص ١٤٤ •

(١٨٠) ن • م ــ ص ١٤٥ •

(١٨١) ن • م ــ ص ١٤٥ •

الفصل الرابع

الشعر الصوفي .. ومصادر دراسته

ان الصعوبات المصدرية التي تواجه الباحث في الشعر الصوفي يمكن ان تنجم عن جهات ثلاث ، تتصل الاولى بطبيعة الشاعر الصوفي نفسه ، وتتصل الثانية بطبيعة المؤلفات التي كتبت في التصوف الاسلامي أو أرخت له ، اما الاخيرة فتقع ضمن المشكلات التي تعاني منها دواوين الشعر العباسي عامة . وسيتولى هذا الفصل الحديث عن هذه الصعوبات على التوالي ...

※ طبيعة الشاعر الصوفي :

كما استغرق الحب الجامح العنيف طائفة من الشعراء العذريين ، حتى وقفوا شعرهم عليه دون سواه ، وحتى صار الحب الموضوع الوحيد الذى يصدرون عنه في اشعارهم ، كذلك يستغرق التصوف شعراءه فيغدو محور حياتهم ، وموضوع اشعارهم الذي لا يبغون سواه ولايصدرون عن غيره . وهكذا فان موضوعات الشعر الصوفي في اية فترة هي موضوعات التصوف ذاته في تلك الفترة ، وعليه فمن العبث ان ندرس الشعر الصوفي في غير الموضوع الذى قيل فيه وهو التصوف .

وانصياعا لهذه الحقيقة علينا ان نحدد اولا جوهر الازمة التي يعانيها الشاعر الصوفي ، والتي اشار اليها الشاعر ابو بكر الشبلي (ت ٣٣٤ هـ) اذ قال : « ان الله موجود عند الناظرين في صنعه ، مفقود عند الناظرين في ذاته »[١] . وعلى هذا فان الصراع الدائم الذى يعتمل في نفس الصوفي منبعث

---

(١) حلية الاولياء ــ ١٠ / ٣٧١ .

عن ضبيعة « الله ، الموجود والمفقود » في نفس الوقت ، والصوفي الحق هـو الذي يظل طيلة حياته يتحرق ظمأ لشهود الوجود والتحقق فيه ، وطريقه الى ذلك هو « الغياب » عن عالم الحواس و « الحضور » كلية في عالم «الحق»، وذلك بأن ينظر بعين القلب « فيرى الاشياء كلها بالله ، ولله ، ومن الله ، والى الله »[٢] • ومن جراء ذلك غدا عالم الالهام الصوفي يتسع لدلالات وفـيرة يستمدها الصوفي من الكلمات والاصوات او الحوادث او الطبيعة ويتخـذ منها رموزا لمعان جديدة يوجهها بحسب الحال التي هو عليها • وقد قيل عن ابي حمزة الصوفي انه كان اذا سمع صوتا مثل هبوب الرياح ، وخرير الماء ، وصياح الطيور فكان يصيح ويقول : « لبيـــك »[٣] •

وفي مقابل هذه الحساسية الشديدة ، التي هي ابرز ما يميز الشاعـــر الصوفي . فان حواسه تغدو شبه معطلة نتيجة لاستغراقه الروحي وغيابه عـن العالم المحسوس • وبناء على ذلك « يمكن فهم رهافة الحس المتطرفـة عنـد الصوفية في السماع والنظر وتعليلها تعليلا يتصل بالرياضة الروحية المستمرة التي يمارسونها ـ بل يعيشونها ـ من يوم التحاقهم بعالم التصوف »[٤] •

لقد كانت حساسية الشاعر الصوفي وقلقه المستمر كثيرا مـا تتجاوز المألوف الى حد الاضطراب والطيش والشطح ، وقد نقلت عن الحلاج والشبلي وغيرهما كثير من الحكايات الدالة على ذلك • وحسبنا من الحلاج كثرة اختلاف الناس فيه حتى قال فيه قوم انه ساحر ، وقال اخرون انه مجنون[٥] ، وقد عبر هو عن قلقه الشديد حين انشد :

طلبت المســتقر بكـــل ارض   فلم أر لي بأرض مستقرا[٦]

---

(٢) اللمع ـ ص ٤٩٥ .

(٣) المصدر الســابق .

(٤) ديوان الشبلي ـ بغداد ١٩٦٧ ـ ص ٦٧ ـ ٦٨ (المقدمة) .

(٥) تاريخ بغداد ـ ٨ / ١١٤ .

(٦) ن . م ـ ص ١٣٠ .

وكان كثيرا ما يهيم على وجهه في الارض متخذا في ذلك ازياء شتى[٧] • وليس ابو بكر الشبلي بأقل من الحلاج في ذلك فقد عرف بالجنون ايضا حتى قال : « انا والحلاج شيء واحد فخلصني جنوني واهلكه عقله»[٨] • وقال عنه الجنيد: الشبلي سكران ولو أفاق من سكره لجاء منه امام ينتفع به[٩] •

لقد كان الشاعر الصوفي في حالة « وجـد » مديد ، والوجـد حال مـن الصفاء الروحي يستغرق فيه الصوفي عن حواسه ، ويغيب عن الاحساس بفعل المؤثرات ، حتى لو ضرب وجهه بالسيف لا يحسه[١٠] • قالوا : ان سهل بـن عبدالله كان يقوى عليه الوجد حتى يبقى خمسة وعشرين يوما لا يأكل طعاما ، وكان يعرق عند البرد الشديد في الشتاء وعليه قميص واحد ، وكان اذا سألوه عن شيء من العلم يقول : لا تسألوني فانكم لا تنتفعـون في هـذا الوقت بكلامـي[١١] •

وقد عرف ابو بكر الشبلي بشدة وجده ، وغيبوته المستمرة ، قال ابـو بكر الرازى سمعت الشبلي يقول : ما أحـوج الناس الى سـكرة ! فقلت : يا سيدي أي سكرة ؟ قال : سـكرة تغنيهم عن ملاحظة انفسهم وافعالهـم واحوالهم • وانشأ يقول :

وتحسبنـي حيـا وانـي لميـت
وبعضي مـن الهجران يبـكي عـلى بعض[١٢]

---

(٧) ن • م – ص ١١٨ •
(٨) ديوان الشبلي – ص ٥٣ •
(٩) اللمع – ص ٣٨٢ •
(١٠،١١) ن • م – ص ٣٨١ •
(١٢) حلية الاولياء – ٣٧٢/١٠ •

وقال خير النساج : كنا في المسجد فجاءنا الشبلي وهو سكران فنظرنا ولم يكلمنا ، فانهجم على الجنيد في بيته وهو جالس مع امرأته مكشوفة الرأس فهمت ان تغطي رأسها ، فقال لها الجنيد : لا عليك ليس هو هناك . قال : فصفق على رأس الجنيد وأنشأ يقول :

عوّدوني الوصال والوصل عذب ورموني بالصد والصد صعب

زعموا حين عاتبوا أن جرمي فرط حبي لهم وما ذاك ذنب

لا وحسن الخضوع عند التلاقي ما جزا من يُحب الا يُحب[١٣]

وقد استعانوا على بلوغ حال « الوجد » هذه بالاغاني الروحية التي كان لها عند الصوفية شأن كبير ، وهو ما يعرف عندهم بـ « السماع » الذى هو مزيج من سماع القرآن والاذكار والاشعار المصحوب عادة بالرقص[١٤] . يقول نيكلسون : « ليس بين الاشياء التي ابتدعها الصوفية لتحريك وجدانهم الديني ما هو اقوى في تحقيق ذلك الغرض وافعل من « السماع » : أى الاستماع الى الموسيقى والغناء . » وفي اخبار الصوفية حكايات تربو على الحصر ، تقص علينا كيف كانت تعتري الواحد منهم حالة الجذب عند سماع بضعة ابيات من الشعر تتغنى بها قينة عرضا ، او يغنيها احدهم قصدا »[١٥] ، حتى لقد قالوا : ان سبب وفاة ابي الحسين النوري كان سماعه هذا البيت :

لا زلت انزل من ودادك منزلا تتحير الالباب عند نزوله[١٦]

(١٣) ن . م — ص ٣٦٧ .

(١٤) أنظر : اللمع : ٣٤٩ ، الرسالة القشيرية : ٦٣٨ — ٦٥٩ ، عوارف المعارف — ص١٧٢ — ٢٠٥ .

(١٥) في التصوف الاسلامي وتاريخه — ص ٩٠ .

(١٦) اللمع — ص ٣٦٣ .

وقال بعضهم : رأيت حسينا الحلاج وقد سمع قارئا يقرأ فأخذه وجده فرأيته يرقص ورجلاه مرفوعتان عن الارض وهو يقول :

من أطلعوه على سرّ فباح بـــه   لم يأمنوه على الاسرار ما عاشا
وعاقبوه عـلى ما كان من زلـل   وأبدلوه مكان الأنس ايحاشا[17]

وكان ابو بكر الشبلي تواجد يوما فضرب يده على الحائط حتى عملت عليه . ولما جيء اليه بالطبيب سأله الشبلي : باى شـاهد جئتني ؟ قـــال : بشاهده . فاعطاه يده فبطها وهو ساكت ، فلما جعل عليها الدواء صاح وتواجد وترك اصبعه على موضع الداء وهو يقول :

انبتـت   صبابتكـــم   قرحـــة عـــلى كبـــدى
بتّ مـــن تفجعكـــم   كالأسـير في الصفد[18]

وذكر عن ابي الحسين النوري انه اجتمع مع جماعة من المشايـخ في في دعوة ، فجرى بينهم مسألة في العلم ، والنوري ساكت . ثم رفع رأســه فأنشدهم هذه الابيات :

رب ورقاء هتـوف في الضحـى   ذات شجو صـدحت في فـــنن
ذكرت الفـــا ودهـــرا صالحـا   فبكت حزنـــا وهاجت حزنـــي
فبكائـــي ربمـــا أرّقهـــا   وبكاهـــا ربمـــا أرقنـــي
ولقد تشـكو فمـــا افهمهـــا   ولقـد اشكو فمـــا تفهمنـــي
غـير انـي بالجـــوى اعرفهـــا   وهي ايضا بالجوى تعرفنـــي[19]

فما بقي في القوم احد الا قام وتواجـد لما أنشـد النـوري هـــذه الابيـــات[20] .

---

(١٧) اخبار الحلاج ـ ص ١٢٣ ـ ١٢٤ .
(١٨) اللمع ـ ص ٣٧٩ .
(١٩) ديوان الشبلي ـ ص ١٥٢ ـ ١٥٣ .
(٢٠) اللمع ـ ص ٣٧٩ .

ولم يكن السماع وحده ليستثير في الصوفية تحفزهم الروحي ، بل كانت الاشياء الجميلة كلها تفعل فيهم وتقوّي مواجيدهم . قال الحارث بن أسد : ثلاث اذا وجدن متع بهن : حسن الصوت مع الديانة ، وحسن الوجه مع الصيانة ، وحسن الاخاء مع الوفاء[21] . فقد كان النظر الى الوجه الجميل مبعث متعة لروح الصوفي ، ولقد كان من جراء ذلك ان غدت « صحبة الاحداث » مما ابتلي به الصوفية ، فضلا عن مصادقة النساء . قال يوسف بن الحسين : رأيت آفات الصوفية في صحبة الاحداث ومعاشرة الاضداد ورفق النسوان[22] . وقد نقلت المؤلفات الصوفية لقاءات بين مشايخ الصوفية وبين نساء مجهولات كالذى نقل عن ذي النون المصري المعروف بسياحته وتعبده في السواحل والجبال . قال ذو النون : بينا انا اسير في جبال أنطاكية واذا انا بجارية كأنها مجنونة وعليها جبة من صوف فسلمت عليها فردت السلام ، ثم قالت :ألست ذا النون المصري ؟ قلت : عافاك الله كيف عرفتني ؟ قالت : فتق الحب بيني وبين قلبك فعرفتك باتصال معرفة حب الحبيب ...[23].

اما صحبة الاحداث فقد عرف بها كثير من الصوفية حتى قال يوسف بن الحسين عن نفسه : كل ما رأيتموني افعله فافعلوه الا صحبة الاحداث فانها افتن الفتن ، ولقد عاهدت ربي اكثر من مائة مرة الا اصحب حدثا ففسخها عليّ حسن الخدود وقوام القدود وغنج العيون[24] . ونقل ان الشبلي كان في حلقته بجامع المنصور فوقف عليه غلام جميل ، فأمره بالانصراف مرة ومرة فلم يبرح ، فقال له في الثالثة : تنحّ والا خرّقت كل ما عليك ـ وكانت عليه ثياب في غاية الحسن ـ فانصرف الفتى ، فقال الشبلي :

---

(٢١) ن . م ـ ص ٣٤٠ .
(٢٢) الرسالة القشيرية ـ ص ١٢٦ .
(٢٣) حلية الاولياء ـ ٩ / ٣٤٠ ـ ٣٤٤ .
(٢٤) تلبيس ابليس ـ ص ٢٦٤ ..

طرحوا اللحم للبزا ة على ذروتي عدن
ثم لاموا البزاة اذ خلعوا عنهم الرَسن
لو أرادوا صلاحنا ستروا وجهك الحسن(٢٥)

وكانت الطبيعة هي الاخرى تستثير مشاعر الصوفية ونوازعهم بما فيها من اتساق ودلالة على عظمة الخالق ، قيل عن ذي النون انه كان على ساحل البحر ، فلما جن الليل خرج فنظر الى السماء والماء فقال : سبحان الله ما اعظم شأنكما ! بل شأن خالقكما اعظم منكما ومن شأنكما . فلما تهور الليل لم يزل ينشد هذه الابيات الى أن طلع عمود الصبح :

اطلبوا لأنسكم مثلما وجدت انا
قد وجدت لي سكنا ليس في هواه عنا
ان بعدت قربني او قربت منه دنا(٢٦)

وهناك عالم اخر له في خيال الصوفية شأن فسيح ذلك هو عالم الحلم » . والحلم لا يختلف في صحته عما يجرى في اليقظة عند الصوفية الذين اشتهروا بكثرة رؤياهم في النوم ، وكثيرا ما تقال فيه الاشعار ثم تروى بعد ذلك . رأت رابعة العدوية ــ وقد نامت عن صلاتها مرة ــ نفسها في المنام تتجول في روضة خضراء ، فاذا هي بطائر اخضر وجارية بارعة الجمال تطارده . فأخذت الجارية بيدها وانتهت بها الى قصر فخم ثم نفذتا الى بستان انيق . فاذا هما بوصفاء كأن وجوههم اللؤلؤ بأيديهم المجامر . فقالت الجارية: افلا تجمروا هذه المرأة ؟ تعني رابعة ، قالوا : قد كان لها في ذلك حظ فتركته. قالت رابعة : فأرسلت الجارية يدها من يدى ثم اقبلت علي فقالت :

صلاتك نور والعباد رقود ونومك ضدٌ للصلاة عنيد
وعمرك غنم ان عقلت ومَهْله يسير ويفنى دائما ويبيد(٢٧)

---

٢٥) ديوان الشبلي ــ ص ١٥٠ .
٢٦) حلية الاولياء ــ ٩ / ٣٤٤ .
٢٧) عبدالرحمن بدوي ــ شهيدة العشق الالهي ــ مصر ١٩٦٢ ــ ص ١٣٣ ــ ١٣٤ ، الحلية ــ ١٠ / ٣٣٩ .

ومثل ذلك ما كان يسمعه الصوفية من الاشعار على لسان هاتف يهتف بهم . قال ابو سعيد الخراز : تهت في البادية مرة فكنت اقول :

أتيه فلا أدرى من التيه من أنا ؟
سوى ما يقول الناس فيّ وفي جنسي
أتيه على جن البلاد وإنسها
فان لم اجد شخصا اتيه على نفسي

قال : فسمعت هاتفا يهتف بي ويقول :

أيا من يرى الاسباب اعلى وجوده
ويفرح بالتيه الدنيّ وبالأنس
فلو كنت من اهل الوجود حقيقة
لغبت عن الاكوان والعرش والكرسي
وكنت بلا حال مع الله واقفاً
تصان عن التذكار للجن والانس(٢٨)

هذه صورة مجسدة لابرز الملامح التي يتسم بها الشاعر الصوفي ، ولعلها ، بذلك ، قادرة على استجلاء حال الدهش والاضطراب والشطح والغيبوبة وتعطيل الحواس التي يعيشها هذا الشاعر . فهو يحيا في حال من التلقائية التي تختلط فيها دلالات الاشياء ومسمياتها ، وتتحول في خياله الى رموز جديدة لمعان اخرى ، ومن هنا جاء مبعث الغموض والالتباس في لغة الشعر الصوفي ومعانيه . وفضلا عن ذلك فقد كانت هذه الظاهرة اول سبب للصعوبات الكثيرة التي يلاقيها كل من يريد ان يكتب في الشعر الصوفي بدقة. فهو لا يعثر الا على نماذج من الشعر متفرقة يرسلها الصوفية في حال من

(٢٨) الرسالة القشيرية ــ ص ٢٠٠ .

الاحوال التي تغلب عليهم ، ثم هو لا يدري ـ في اغلب الاحيان ـ ما اذا كان هذا الشعر من صنع قائله فعلا ام هو لشاعر اخر غيره ، وانما أرسله هذا الصوفي لانه وجد فيه ما يعبر عن حاله ووجده ، فجاء به على سبيل التمثل والاستشهاد؟ وقد اضطرت هذه المعضلة د . كامل الشيبي جامع اشعار ابي بكر الشبلي ان يقسم اشعاره الى ديوان وملحقين ، اما الديوان فقد ضمنه ما رجح عنده ان الشبلي قاله ، واما الملحقان ، فاولهما يجمع الاشعار التي نسبت الى الشبلي وبدا له انها ليست له بقرينة او دليل ، وثانيهما يجمع الاشعار التي تمثل بها هذا الشاعر الصوفي[٢٩] . وكذلك فعل تقريبا مع ديوان الحلاج . وواضح من هذا ان المشكلة ما زالت قائمة ، ذلك ان طائفة من الاشعار المجموعة في الديوان قد خضعت في نسبتها وفق هذا التقسيم ، للاجتهاد لا للنص . واذا كان هذا قد تحقق في اشعار الشبلي والحلاج فانه يصدق دون شك على شعر اي صوفي اخر . ما دمنا لم نحصل بعد على اي ديوان مستقل خاص بشاعر صوفي ما . ومن جهة اخرى فان الامر ليزداد اشكالا اذا نحن وجدنا ان القطعة الواحدة من الشعر ترد مروية على لسان اكثر من قائل وبهيئات مختلفة. وحسبنا مثلا على ذلك هذه الابيات :

قالوا : أتى العيد ، ماذا أنت لابسه ؟
فقلت : خلعةَ ساقٍ حبَّه جُرعا

فقر وصبر هما ثوباي تحتهما
قلب يرى الفه الاعياد والجمعا

الدهر لي مأتم ـ ان غبت يا أملي ـ
والعيد ، ما كنت لي ، مرأى ومستمعا

أحرى الملابس ما تلقى الحبيب به
يوم التزاور في الثوب الذى خلعا

---

(٢٩) ديوان الشبلي ـ ص ١٣ .

قال عنها الكلاباذي : ان ابا الحسين النوري (ت ٢٩٥ هـ) أنشدها لما سئل : غدا العيد ، ماذا انت لابسه ؟ على انه قد وضع لفظ « عبده » بدل « حبه » في البيت الاول ، ووضع لفظ « ربه » بدل « الفه » في البيت الثاني[٣٠] . وقال الاصبهاني : انه قيل لابي بكر الشبلي : مزقت وابليت كل ملبوسك والعيد قد أقبل والناس يتزينون وانت هكذا ؟ فأنشأ يقول (الابيات) . على انه قد وضع كلمة « جزعا » بدل « جرعا » في البيت الاول ولعله تصحيف[٣١] . وقال القشيري : ان احمد بن عطاء أنشدها لبعضهم . ثم قال بعد ذلك : « وقيل ان هذه الابيات لأبي علي الروذباري » ، وقد وضع كلمة « غدا » بدل كلمة « أتى » في البيت الاول ، ووضع « أن » مكان « ما » في البيت الاخير[٣٢] . وقد تابع ابن عباد النفري ، القشيري في احتمال نسبة الابيات الى ابي علي الروذباري[٣٣] ، اما الشطنوفي[٣٤] واليافعي[٣٥] وابن عجيبة[٣٦] فقد تمثلوا بالابيات دون ان ينسبوها الى احد . وفضلا عن هذا كله فان الابيات لم ترد في المصادر المذكورة على ترتيب واحد ولا بعدد واحد .

وليست هذه الظاهرة فريدة في الشعر الصوفي ، بل هي من الكثرة والتعدد بحيث يصعب حصرها ، وبامكاننا ان نتأكد من ذلك بالرجوع الى الى ما جمعه الاستاذ ماسنيون من شعر الحلاج ، وما جمعه د . كامل الشيبي من شعر الشبلي والحلاج ، لنرى مبلغ فشوها وشيوعها ، حتى لا يكاد ينجو منها الا اليسير مما ينسب لهذين الصوفيين من شعر .

---

(٣٠) التعرف ـ ص ٦٧ .
(٣١) الحلية ـ ١٠ / ٣٧٣ .
(٣٢) الرسالة القشيرية ـ ص ٥٤٧ .
(٣٣) شرح على كتاب الحكم لابن عطاء السكندرى ـ مصر ١٩٣٩ ـ ٢ / ١٣ .
(٣٤) بهجة الاسرار ومعدن الانوار ـ مصر ١٣٣٠ ـ ص ٢٠٩ .
(٣٥) روض الرياحين ـ مصر (بلا تاريخ) ـ ص ١٥ ، نشر المحاسن الغالية ـ مصر ١٩٦١ ـ ص ١٦٠ .
(٣٦) ايقاظ الهمم في شرح الحكم ـ مصر ١٩٠٦ ـ ٢ / ٦٨ .

ولم تكن هذه هي المشكلة الوحيدة التي اثارها الشاعر الصوفي ، بل هناك مشكلة اخرى ربما كانت اكثر تعقيدا ، تلك هي مشكلة التمثل بشعر الغير دون نسبته لقائل معيّن • فهو في حال وجده وولهه بربه يطلق لخياله العنان ليتصور ما يشاء ، فيجري على لسانه ما يبلغ حد الشطح ، اذ أن الاشياء ـ كما قلنا ـ تتحول في مخيلته عن دلالاتها الاعتيادية الى رموز جديدة ، ينفث فيها معاني اخرى توافق ما هو عليه من حال ، ذلك لأن « الصوفية احوج ما يكونون الى نصوص حافلة بالاصداء يستعينون بها على التعبير عما في خواطرهم من عواطف او افكار تعجز كلماتهم الشطحية عن حملها الى الناس »[٣٧] • ولقد كثر تمثلهم باشعار غيرهم بدرجة ملحوظة ، وحسبنا ان نجد في رسالة القشيري وحدها اكثر من سبعين بيتا قد ورد على سبيل التمثل والاستشهاد من مجموع ما ورد في الرسالة برمتها من شعر ، والذى لا يزيد على مائتي بيت الا قليلا[٣٨] •

وعلينا ان نشير هنا الى ان الشاعر الصوفي كان معجبا بالشعراء العذريين، يردد لهم اشعارهم وكأنها صادرة عنه ، « الى حد اننا اذا لم نقف بطريقة ما على غرض الشاعر ، لا نستطيع التمييز بين ما يتغنى فيه صاحبه بالحب الانساني وما يتغنى فيه بالحب الالهي • فاذا قيل : لم ذهب الصوفية الى هذا الحد في استعمال لغة الحب ورموز المحبين ؟ كان الجواب انهم لم يجدوا وسيلة اقوم ولا اقدر على التعبير عن مواجدهم واحوالهم من الشعر »[٣٩] • وهكذا فنحن نجد مثل هذه الابيات تتردد على السنتهم :

---

(٣٧) ديوان الشبلي ـ المقدمة ـ ص ٦٩ •

(٣٨) الرسالة القشيرية ـ ص ٥٦٠ ، ٥٦٣ ، ٥٦٩ ، ٥٧٥ ، ٥٩٠ ، ٥٩٤ ، ٥٩٧ ، ٦١٣ ، ٦١٦ •

(٣٩) في التصوف الاسلامي وتاريخه ـ ص ٩٠ •

جرى السيل فاستبكاني السيل اذ جرى
وفاضت لـــه من مقلتـــي غـــروب

يكـون أ'جاجـا دونكـم ، فـاذا انتهى
اليـــكم تلقـــى طيبكـــم فيطيب[٤٠]

★ ★ ★

مضى زمن والناس يستشفعون بي فهل لي الى ليلى الغداة شفيع[٤١]

بل ان ابا بكر الشبلي قد ركّب قطعة من بيتين احدهما ينسب للمجنون، والاخر لابي صخر الهذلي ، كان ينشدهما على ما فيهما من اقواء وهما :

لقد فُضلت ليلى على الناس كالتـي على ألف شهر فضلت ليلةُ القدرِ
فيا حبهـــا زدنـــي جوى كل ليلة ويا سلوة الايام موعدك الحشرُ[٤٢]

ولقد كان من تلبس الشبلي بشخصية المجنون وصدوره عن روحـــه أنه نافسه في امارة الحب فقال :

بـــاح مجنـــون عامـــر بهـــواه
وكتمت الهـــوى ففـــزت بوجـــدى

فـاذ ا كـان في القيامـــة نودي :
« اين اهل الهوى؟ » تقدمت وحدى![٤١]

كما ان شبلي قد ركّب قطعة اخرى لشاعرين ، فكان البيتـان الاول والاخير لأبي تمام والبيتان الثاني والثالث لزهير ، وكان يراها غاية في وصف جمال الحضرة الالهية وكمال الكرم الالهي ، وكان يقول : كيف يمكنني ان اصف الحق ومخلوق يقول في شكله :

---

(٤٠) االلمع ـ ص ٣٢٣ .
(٤١) ديوان الشبلي ـ ص ٧٠ .
(٤٢) ديوان الحماسة ـ شرح المرزوقي ـ القاهرة ١٩٥١ ـ ٣ / ١٢٣٢ .
(٤٣) ديوان الشبلي ـ ص ٧١ (المقدمة) .

تعوّد بسط الكف حتى لو انه
ثاهنا لقبض لم تُجبه أناملُه

تراه ، اذا ما جئته ، متهللاً
كأنك تعطيه الذى انت آمله

ولو لم يكن في كفه غيرُ روحه
لجاد بها ، فليتّق الله سائله

هو البحر من أي النواحي اتيته
فلجّته المعروف والجو ساحله[44]

هكذا اطلق الشاعر الصوفي لنفسه العنان ، فهو يحيا في عالم مطلق بريء من حدود الزمان والمكان ، ينطلق فيه خياله أنى شاء ، لذلك اباح لنفسه حرية التصرف في أى شعر يجد فيه روحه ووجدانه ، فيحيله الى شعر صوفي قد يخلع عليه ملكيته احيانا • فهو فضلا عن علاقته الوطيدة بشعر الحب العذري ، يتعدى ذلك الى سائر الشعراء دونما اكتراث للزمان او الموضوع، طالما وجد في اشعارهم سبيلا لنقل تجلياته ، وبناء على ذلك فقد تمثل الصوفية باشعار ابي نواس وابن المعتز والمتنبي وابي تمام وسواهم ، حتى رأينا الشبلي لا يضيره ان يمزج بين زهير وابي تمام على ما بينهما من تباعد في الزمان •

على ان الكثرة الكاثرة من هذا الشعر غير منسوبة لقائل ، كما هو شأن غالبية الاشعار التي تنقلها المؤلفات الصوفية • وهذه المشكلة وان كانت اهون خطرا من سابقتها ، الا انها تقتضي الباحث اطلاعا واسعا على دواوين الشعر العربي، وتثبتا من نسبة ما ورد من شعر على سبيل التمثل لقائله الحقيقي، ليتسنى له تمييز ما قاله الصوفية انفسهم عما تمثلوا به لغيرهم •

---

(٤٤) طبقات الصوفية — ص ٣٤٦ ، ديوان الشبلي — ص ١٦٧ •

وفضلا عن ذلك فهناك الشعر الذى ينقل عن السنة القوّالين في السماع والذي لا يعرف قائله طبعا ، مع ما عرفناه عن الصوفية من غرام بغناء الشعر ، قالوا : ان ذا النون لما دخل بغداد اجتمع اليه الصوفية ومعهم قوّال فاستأذنوه ان يقول بين يديه شيئا ، فقال :

صغير هواك عذّبني   فكيف به اذا احتنكا
وانت جمعت من قلبي   هوى قد كان مشتركا
اما ترثي لمكتئب   اذا ضحك الخليّ بكى؟[٤٥]

فقام ذو النون وسقط على وجهه والدم يقطر من جبينه ولا يسقط على الارض . ونقل عن الدقي انه قام ليلة الى شطر الليل وهو يتخبط ويسقط على رأسه ويقوم ، والخلق يبكون ، والقوالون يقولون هذا البيت :

بالله فاردد فؤاد مكتئب   ليس له من حبيبه خلف[٤٦]

ومثل ذلك الاشعار التي كان بعض مشايخ الصوفية معجبا بها فيرددها بكثرة ، كالذي عرف من اعجاب السري السقطي بهذا البيت :

من لم يبت والحب حشو فؤاده   لم يدر كيف تفتت الاكباد[٤٧]

وبلغ اعجاب ابي علي السيارى بهذا البيت :

اتمنى على الزمان محالا   أن ترى مقلتاي طلعة حر

أن قال : لو صحت الصلاة بغير قرآن لصحت به[٤٨] . وكان الشبلي يردد طوال الليلة التي مات فيها :

---

(٤٥) اللمع ــ ص ٣٦٢ ، الرسالة القشيرية ــ ص ٦٤٩ .
(٤٦) اللمع ــ ٢٦٤ .
(٤٧) طبقات الصوفية ــ ص ٥٥ .
(٤٨) الرسالة القشيرية ــ ص ٤٦١ .

كـــل بيت انت ســـــاكنه غـــير محتـاج الى الســرج
وجهــك المأمــــول حجتنا يوم ياتي الناس بالحجج[٤٩]

واضافة لذلك فهناك شعر يروى على لسان مجهولين يلتقى بهم الصوفية او يسمعونهم . قال آدم بن ابـي اياس ، كنـــا بعسقلان وشاب يغشانـــا ويجالسنا ... فودّعني يوما وقال : اريد الاسكندرية ... فناولته دريهمات، فأبى أن يأخذها ، فألححت عليه فألقى كفـا من الرمل في ركوته واستقى من ماء البحر وقال : كلْه : فنظرت فاذا هو سويق بسكر كثير . فقال : من كان حاله معه مثل هذا ايحتاج الى دراهمك ؟ ثم انشأ يقول :

بحـــق الهـوى يا أهلَ ودّى تفهمـوا
لســانَ وجــود بالوجـــود غـــريب
حــرام عــلى قـــلب تعــرّض للهــوى
يكــون لغـير الحــق فيــه (نصيب)[٥٠]

والتقى ذو النون المصري بجارية ناحلة ، فلما عصفت الرياح واضطربت الامواج ، صرخت ثم سقطت على الارض ، واذ أفاقت دعت بدعاء منه هذه الابيـــات :

يا مؤنس الابـــرار في خلواتهـم يا خـير من حـلت بـــه النزّال
من ذاق حبـّك لا يزال متيمـا فرحُ الفؤاد ـ متيما ـ بلبـال
من ذاق حبك لا يُرى متبســما من طول حزن في الحشا اشعال

قال : فقلت لها : زيدينا من هذا ... فرفعت طرفها الى السماء وقالت :

أحبـــك حبين : حـب الـوداد وحبـا لانـــك اهـــل لـــذاك
فأما الــذى هــو حـب الـوداد فحب شـغلت بـه عن ســـواك
واما الذى انت اهـــل لــه فكشـفك للحجب حتـــى اراك
فمـا الحمـد في ذا ولا ذاك لي ولكــن لــك الحمد في ذا وذاك

---

(٤٩) اللمع ـ ص ٢٨٠ ، الرسالة القشيرية ـ ص ٥٩٠ .
(٥٠) الرسالة القشيرية ـ ص ٦٨٦ ، ص ٣٩٤ ـ ٣٩٥ .

ثم شهقت شهقة فاذا هي قد فارقت الدنيا[٥١] •

واخيرا فهناك اشعار الاحلام والهواتف التي تنفث في روع الصوفية نفثا ، دون ان يعرف احد قائلها ، وهو ما أشرنا اليه قبل قليل •

ان هذه الظواهر ـ قليلة كانت ام كثيرة ـ تقع عائقا ملحوظا يجهد الباحث في الشعر الصوفي، ذلك لانها تزيد من امتزاج هذا الشعر بغيره بحيث تحيله خليطا متراكما يعسر تحديد خصائصه البيئية والاسلوبية ، كما تستحيل بالضرورة معرفة الخصائص الفردية التي تميز شاعرا صوفيا ما عن غيره •

*** طبيعة المؤلفات التي كتبت عن التصوف**

يمكننا تقسيم المؤلفات التي وصل الينا التراث الصوفي بوساطتها ، والتي بين ايدينا الآن ، الى صنفين : مؤلفات ذات غرض ديني ، ومؤلفات ذات غرض تاريخي • وتقع في الصنف الاول مؤلفات الصوفية والزهاد مثل كتاب اللمع للسراج الطوسي والتعرف للكلاباذي وقوت القلوب للمكي وطبقات الصوفية للسلمي وحلية الاولياء للاصبهاني وكشف المحجوب للهجويري والرسالة القشيرية واحياء علوم الدين للغزالي وغيرها ، كما ينضوي معهم كذلك اولئك المذهبيون الآخرون الذين انكروا على الصوفية بعض طرائقهم فخاصموهم وردوا عليهم امثال ابن الجوزي وابن تيمية واضرابهما •

ان الهدف العام لمثل هذه المؤلفات هو هدف ديني ؛ غايته عرض العقائد وبسطها والكلام على اصولها وتفريعاتها وصلتها بالشريعة وما الى ذلك • اما منقولاتها الشعرية فهي انما ترد عرضا ليستشهد بها على معنى من المعاني او حال من الاحوال • ومن اجل ذلك رأينا قلة الشعر المنقول في مثل هذه المؤلفات من حيث الكم ، فكتاب اللمع ، على ضخامته ، لاتزيد الاشعار الواردة فيه على ثلاثمائة وخمسين بيتا ، ونحن اذا عرفنا ان النسبة العالية من هذه الاشعار قد وردت متمثلا بها ، وليست هي لشعراء صوفيين ، اضافة الى الابيات والقطع

---

(٥١) شهيدة العشق الالهي ـ ص ١٢٢ـ١٢٣ .

التي ترد اكثر من مرة ، ادركنا قلة المنقولات الشعرية في هذا الكتاب بالقياس الى حجمه • هذا فضلا عن ان الاشعار المنقولة لا تزيد عادة على بضعة ابيات ان لم تكن بيتا واحدا او بيتين ، اما القطع الطوال او القصائد الكاملة فلا وجود لها تقريبا ، الامر الذى لا يعطي الباحث انطباعا كاملا عن الخصائص الفنية للشعر الصوفي عامة او لشاعر صوفي ما •

واذا اضفنا الى ذلك كله ان اصحاب هذه المؤلفات ليسوا غالبا من المعنيين بالادب ورواية الشعر ، لكونه لا يدخل في باب اختصاصهم ، فضلا عن تحرج البعض منهم ان يعد في زمرة الشعراء ، كما ان منهم غير العربي ، ادركنا ما يكتنف مروياتهم الشعرية من الصعوبات • وبامكاننا ان نجمل هذه الصعوبات فيما يلي :

١ ـ ان اغلب الاشعار المنقولة غير منسوبة لقائلها ، بل يكتفى بالقول : «وأنشدوا» ، أو « وفي معناه انشدوا» او «وانشدوا فلان لبعضهم»، او « كما قالوا » ، وأمثال ذلك من العبارات التي لا يتحقق معها معرفة الشاعر[٥٢] •

٢ ـ ان اغلب هذه الاشعار لم ترد على رواية واحدة ، لا من حيث نصوصها ولا من حيث ترتيبها ، بل تعرضت الى اختلافات ملحوظة في النقل كما أشرنا منذ قليل •

٣ ـ ان اغلب هذه المؤلفات لم يُقيَّض لها حتى الان من يحققها تحقيقا علمياً دقيقا ، فكان أن بقى الكثير من منقولاتها الشعرية مليئا بالاغلاط اللغوية والعروضية ، وبامكاننا ان نستشهد على ذلك بامثلة مما ورد في كتاب « اللمع » وهو كتاب محقق • وسأحصر مواضع الغلط بين اقواس :

---

٥٢) اللمع ـ ص ٣١٨ •

« ولسمنون ••• يصف الوجد : « الكامـل »

هبنـــي وجدتـك بالعلـوم ووجدهـــا
من ذا (يجـدك) بلا وجود يظهر »[٥٣]

« لابي العباس بن عطاء في الشكر : « البسيط »

وكم يـد لـك عنـدى ما شـكرت لهـــا
حملتهـــا انت عنـــي مـــع بواديكـــا
ضعفت عـن حملهـــا عجـزا لتحملهـــا
لكن أياديك (تحملهـــا) اياديكـا»[٥٤]

« ولـــه : « البســـيط »

حقـــا اقـــول لقـــد كلـّفتني شـــططا
حملي هواك وصبري ان ذا (لعجيب)
جمعت شيئين في قلبـــي (لـه) خطـر
نوعـــين ضـــدين : تبريـــد وتلهيـــب
نـــار تقلّقنـــي والشـــوق يضرمهـــا
فكيف (يجتمعـــا : روح) وتعـــذيب
لا كنت ان كنت ادري كيف يســـلمني
صبري عليك وصبري صبر (أيـــوب)
لمـــا تحـــقق بالبلوى اقشـــعر لهـــا
فظـل من ثقلهـــا عريـان (مكروبـــا)

---

(٥٣) اللمع – ص ٣٢١ .
(٥٤) ن . م – ص ٣٢٤ .

قـد مسـني الضـر والشيطان ينصب لي
وانت ذو قـوة والعبـد منكـوب

فـلا تكلنـي الى نفسـي فيظفـر بـي
من كان يقربنـي اذ كنت (محجوبا)[٥٥]

وهكذا يتضح ان المؤلفات الصوفية لم تشأ ان تكون اكثر وعيا مـن الشاعر الصوفي نفسه ، بل تركت الامر وشأنه ، فنقلت ما تناهى اليها دون ان تتكلف تمحيص ما تنقله وتحقيق نسبته والتثبت من صحة روايته ، وبذلك كرّست المشكلة وزادت عليها •

وفضلا عن ذلك فان التراث الصوفي لم يحظ بنفس العناية التي حظيت بها فروع اخرى من تراث الاسلام ، وقد كان يمكن ان يظـل مهملا لولا الجهود القيّمة التي بذلتها طائفة من المستشرقين منذ اوائل القـرن الماضي • ومع ان جهودهم قد جاءت بثمرات طيبة الا انها اقل من ان تكشف عن التراث الصوفي برمته ، « فلا تزال عشرات الكتب العربية في التصوف ، بل مئاتها ، مخطوطة تنتظر من ينشرها نشرا علميا ويدرسها دراسة تحليلية ويعلق عليها • ومن هذه الكتب اصول لايمكن اغفالها والتجاوز عنها في تاريخ نشأة التصوف وتطوره في عصر بعينه ، او متصوف بعينه »[٥٦] ، ومع ان هذه القولة كانت تصدق قبل اكثر من ربع قرن ، وان ميدان الدراسة الصوفية قد اتسع ابـان هذه الفترة ، الا انه من المؤكد ان كثيرا من كتب التراث الصوفي لم نطلـع عليها بعد • اننا نجد في المؤلفات التي بين ايدينـا اشارات الى كتب في التصوف نقلت عنها هذه المؤلفات ، امثال كتاب جعفر بن محمد الخلدى الذى نقل عنه صاحب اللمع ، والحلية ، وطبقات الصوفية وسواهم • وعن الخلدى هذا قال آدم متز : انه « اول من الف في تاريخ الصوفية وحكاياتهم وكان يفتخر بانه

---

(٥٥) اللمع ــ ص ٣٢٤ ، تحقيق د . عبدالحليم محمود وطه عبدالباقي سرور ــ القاهرة ١٩٦٠ .

(٥٦) في التصوف الاسلامي وتاريخه ــ المقدمة ص ــ ج .

يحفظ اكثر من مائة ديوان من دواوين الصوفية »[٥٧] • ومثل ذلك كتاب « الوجد » الذى الفه ابو سعيد بن الاعرابي والذى نقل عنه الطوسي في اللمع وافرد له بابا خاصة بعنوان « باب جامع مختصر من كتاب الوجد الذى الفه ابو سعيد بن الاعرابي »[٥٨] •

اما الصنف الآخر من المؤلفات التي كتبت عن التصوف ، فهي اما كتب تاريخ عام ، او كتب تاريخ الادب• وتهدف كتب التاريخ العام الى سرد الوقائع التاريخية وتفصيل ما يحيط بها ، اما عنايتها بالشعر فعرضية شأنها في ذلك شأن المؤلفات ذات الغرض الديني او المذهبي •

ولقد كان المؤمل ان تعوّض عن هذا النقص كتب تاريخ الادب ، امثال البيان والتبيين ، وعيون الاخبار ، والعقد الفريد ، والاغاني،واليتيمة،والخريدة واضرابها ، الا انها لم تول ـ مع الاسف ـ عناية كافية لشعر الزهد والتصوف، وهكذا فنحن لا نعثر فيها الا على طائفة من اشعار الزهاد ، اما شعر التصوف فلا نعثر منه الا على مقطوعات يسيرة ليست بذات غناء •

وربما ترجع هذه الظاهرة الى اسباب سياسية ومذهبية اقتضت اهمال مؤرخي الادب للشعر الصوفي • فقد كان لانكار الدولة على الصوفية بعض طرائقهم واتهامها اياهم بالخروج على مذهب السنة ، ثم ما صحب ذلك من سجن شيوخهم والتنكيل بهم ، اثر في انصراف المؤرخين عنهم • فضلا عن ان الصوفية انفسهم قد جعلوا علومهم ـ من جراء ذلك ـ خاصة بهم ، ولم يبيحوا لغيرهم الاطلاع عليها ـ وهو ما أشرنا اليه في الفصل السابق ـ فنتج عن ذلك ان المؤرخين ربما كانوا يجهلون حقيقة معارفهم وآدابهم التي ظلت وقفا على شيوخ الصوفية ومريديهم فقط •

---

(٥٧) تاريخ الحضارة الاسلامية ـ ٢ / ١٧ .

(٥٨) اللمع ـ ص ٣٨٥ ، الفهرست ـ ٢٧٤ ـ ٢٧٨ .

وقد نضيف الى هذا كله سببا مهما ، وهو ان الشعر عند الصوفية لم يكن فنا مقصودا لذاته كما هو شأنه عند الشعراء المحترفين ، بل هو وسيلة نقل مواجيدهم والتعبير عنها ، فلم يكن من همهم ان يدونوا اشعار شعرائهم في دواوين خاصة بها ويذيعوها بين الناس . ومع ذلك فقد نقل القشيري ان ابا عبدالرحمن السلمي كانت في بيت كتبه « مجلدة حمراء مربعة صغيرة فيها اشعار الحسين بن منصور »[59] . على ان امثال هذه المجاميع قد كانت ـ على ما يبدو ـ قليلة ، ولم تكن بالكثرة التي نستشفها من قولة الخلدي سالفة الذكر التي زعم فيها انه « يحفظ اكثر من مائة ديوان من دواوين الصوفية » ، بل علينا ان نتحفظ في تناول هذا الخبر لما فيه من مبالغة ، ولاحتمال استعمال كلمة « ديوان » لعموم المصنفات[60] . وسواء اكانت هذه الدواوين قليلة ام كثيرة ، فان شيئا منها لم يصلنا بعد ، وذلك بسبب الضياع الذى اصاب دواوين الشعر العباسي عامة ، الامر الذى سنتحدث عنه الآن .

*** * مشكلات دواوين الشعر العباسي :**

لقد تصدى الدكتور علي الزبيدي في كتابه القيم «في الادب العباسي» ، وفي مقالات لاحقة نشرت في اعداد متفرقة من مجلة كلية الاداب بجامعة بغداد ، لدراسة المشاكل الجمة التي رافقت عملية جمع وتدوين الادب العباسي عامة ، وما نتج عنها من مصاعب بالغة ظلت تعترض سبيل دارسي هذا الادب حتى اليوم . ولست هنا بصدد الحديث عن هذه المشاكل ، فذلك مما لا يدخل في نطاق هذا البحث ، ولكني سأقصر الكلام على ما يتصل بشعر الزهد والتصوف ، مشيرا سلفا الى اني مدين لكتابات الدكتور الزبيدي في هذا الشأن ، بابرز الآراء التي سترد في هذه الصفحات .

---

(٥٩) الرسالة القشيرية ـ مصر ١٣١٨ هـ ـ ص ١٢٧ .

(٦٠) علي الزبيدي ـ مجلة كلية الاداب ـ عدد١٢ ـ حزيران ١٩٦٩ ـ ص٥٢٣

لقد نشطت عمليات جمع الشعر ابان القرنين الثاني والثالث للهجرة ، ولم يكد القرن الثالث يؤذن بالانتهاء حتى غدت المكتبة العربية غنية بما اضيف اليها من مجاميع شعرية متنوعة ، منها ما يختص بشعر شاعر واحد ، ومنها ما يضم مختارات من القصائد والمقطوعات لشاعر واحد او لعدد من الشعراء، بيد ان القسم الاكبر من هذه المجاميع ، بصرف النظر عن زمن عملها ، قد عصف به الضياع . وكان هذا الضياع وما يزال غالبا على دواوين شعراء القرن الثاني العديدين ، الا انه اغلب واكثر في شعر القرنين الثالث والرابع ، وبذلك لم تصلنا من هذا الشعر الا دواوين المشهورين الكبار كأبي تمام والبحترى وابن الرومي وامثالهم[٦١] .

اما شعر الزهد فقد ظهر في القرن الثاني للهجرة كفن واسع متجدد عرف به شعراء عديدون من ابرزهم الشاعر ابو العتاهية الذى ترك لنا شعرا غزيراً في الزهد[٦٢] . وفيما عدا ذلك فقد ذكرت لنا مصادر هذه الحقبة قائمة باسماء الشعراء الزهاد الذين لم تصلنا من اشعارهم الا مقطعات يسيرة لا تكاد تجلو لنا شيئا من فنونهم او مذاهبهم . وربما كانت المقطوعات المنسوبة الى رابعة العدوية اول ما وصلنا من هذا الشعر الذى يعبر عن اتجاه الزهد في القرن الثاني[٦٣] . وكان من شعراء الزهد محمد ابن ابي العتاهية الذى كان « ناسكا زاهدا شاعرا » « حذا طريقة ابيه في القول بالزهد »[٦٤] . ومن شعراء الزهد محمد بن كناسة وقد « كان امرء صالحا لا يتصدى لمدح ولا هجاء »[٦٥] .

---

(٦١) مجلة كلية الآداب ــ نفس العدد ــ ص ٥٠٧ ، ٥١٧ ، ٥١٨ .

(٦٢) محمد مصطفى هداره ــ اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني ــ القاهرة ١٩٦٣ ــ ص ٢٨٤ .

(٦٣) المصدر السابق ــ ص ٢٩٠ ــ ٢٩١ ، شهيدة العشق الالهي ــ ص ٦٤ــ ٧٤ .

(٦٤) تاريخ بغداد ــ ٢ / ٣٥ ، الفهرست ــ ص ٢٣٦ .

(٦٥) الاغاني ــ ١٢ / ١٠٩ .

ومحمود الوراق الذي عاش اوائل القرن الثالث (ت ٢٣٠ هـ) وشعره «اكثره امثال وحكم ومواعظ وأدب ، وليس يقصر بهذا الفن عن صالح بن عبدالقدوس وسابق البربري »[٦٦] • وكان محمود الوراق قد نسك وتاب بعد تهتك وانغماس في الشهوات ، ومثله سعيد بن وهب البصري الذي « كان خليعا ماجنا اكثر القول في الغزل والخمر ، ثم تاب ونسك وحج راجلا وكان صديقا لابي العتاهية»[٦٧] ، وكلثوم بن عمرو العتابي الذي كان يلبس الصوف ويظهر الزهد »[٦٨] • ومن الشعراء الزهاد محمد بن عبدالله المعروف بابن الخبازة وكان « له شعر كثير في الزهد والرقائق والتذكير بالموت والمواعظ »[٦٩] وسلمة بن عياش الذى كان « يتدين ويتصون » كما يقول ابو الفرج ولكنه لم يذكر لنا شيئا من شعره[٧٠] • ومن الشعراء الفقهاء الشافعي الذى جمع ديوانه زهدى يكن[٧١] • وهناك من غلب عليهم الشعر المذهبي واشهرهم العطوي محمد بن عبدالرحمن المعتزلي وهو شاعر مطبوع[٧٢] وشعره يستحسن ، وللمبرد منه اختيارات[٧٣] ، وديوانه مائة ورقة[٧٤] •

---

(٦٦) ابن المعتز ـ طبقات الشعراء ـ تحـ : عبدالستار احمد فراج ـ القاهرة ١٩٥٦ ـ ص ٣٦٨ •

(٦٧) تاريخ بغداد ـ ٧٣/٩ •

(٦٨) ن • م ـ ١٢ / ٤٨٨ •

(٦٩) ن • م ـ ٥ / ٤٢٥ •

(٧٠) الاغاني ـ ٨٤/٢١ •

(٧١) ديوان الشافعي ـ بيروت ١٩٦٢ •

(٧٢) طبقات ابن المعتز ـ ص ٣٩٥ ، معجم الشعراء ـ ص ٣٧٧ •

(٧٣) تاريخ بغداد ـ ٣ / ١٣٧ •

(٧٤) الفهرست ـ ص ٢٧٠ •

وقد امتد تيار الزهد الى شعراء آخرين انفقوا حياتهم في العبث والمجون والتهالك على اللذة ، ثم كانوا يستفيقون بين حين وحين فيثوبون الى ربهم نادمين . ويعد ابو نواس انموذجا لهؤلاء ، رغم ان د . علي الزبيدي، محقق زهديات ابي نواس ، قد اعتراه الشك في تلك المجموعة من شعر الزهد التي تنسب اليه[٧٥] .

وفضلا عن كل هؤلاء فهناك جملة من الشواعر المتزهدات اضطربت اخبارهن واختلطت حتى لم يعد سهلا التمييز بين ما ينسب لهن من شعر ، ومن امثلتهن ريحانة[٧٦] ، وحيونة[٧٧] ، وميمونة[٧٨] ، وهناك ايضا جملة من عقلاء المجانين امثال بهلول المجنون الذى نسب اليه شعر كثير في الزهد والاخلاق . والذي كان يعظ الرشيد ولا يقبل عطاءه[٧٩] . وقد عقد ابن الجوزي في كتابه « صفة الصفوة » فصلا عن عقلاء المجانين وذكر الكثير منهم . واهمهم سعدون المجنون الذى صام ستين سنة حتى خف دماغه[٨٠] .

ومع انه ليس من شأن هذا الفصل ان يعد فهرسا باسماء شعراء الزهد، الا ان هذه المجموعة وحدها تكفي للتدليل على وفرة شعر الزهد في هذه الفترة . ولكن المرء ليشعر بالاسف حين يبحث عن شعر هؤلاء وامثالهم ثم لايظفر للواحد منهم في نهاية الامر الا بشعر يسير قد لايتجاوز بضعة الابيات، لا تدله على مذهب ولا تجلو له طريقة او فنا . ومع ذلك فسنحاول في الفصل التالي ان ندرس شعر الزهد واتجاهاته ثم تحوله التدريجي الى التصوف .

---

(٧٥) زهديات ابي نواس ــ القاهرة ١٩٥٩ ــ ص ٢٥ ــ ٢٦ .
(٧٦) صفة الصفوة ــ ٢/٢٨٨ ــ ٢٩٠ .
(٧٧) شهيدة العشق الالهي ــ ص ١١٥ .
(٧٨) ن . م ــ ص ١١٧ .
(٧٩) صفة الصفوة ٢ / ٢٩٠ ، دائرة المعارف الاسلامية مادة (بهلول) . فوات الوفيات ــ ١ / ١٠٥ .
(٨٠) صفة الصفوة ــ ٢ / ٢٨٨ ــ ٢٩٠ .

فمن المعروف ان هذا اللون من الادب قد تحول في هذا العصر عن موضوعاته التقليدية ـ كذم الدنيا الزائلة ، والتذكير بالموت والبعث والحساب، وما يتبع ذلك من حض على الزهد ونبذ المتع واعداد النفس للحياة الاخرى، والتغني بالمثل الدينية وفضائلها ـ الى موضوعات التصوف واساليبه[٨١] .

وعلى الرغم من ان المصادر الصوفية والادبية التي وصلتنا فقيرة بالمعلومات المفصلة عن الشعر الصوفي في هذه الحقبة وعن تراجم شعرائه ، الاان المختارات التي وردت من هذا الشعر في اللمع والرسالة القشيرية وطبقات الصوفية وحلية الاولياء وغيرها من اولى المصنفات الصوفية ، لتدل على ان هذا النوع من الشعر كان كثيرا في القرنين الثالث والرابع[٨٢] .

ولعل اقوى دليل على نضج شعر التصوف وتبلور موضوعاته العقائدية ومذاهبه الفنية في هذه الفترة ، ظهور شاعرين كبيرين بلغ شعرها اعلى المستويات الصوفية هما : الحلاج الذى درسه وجمع شعره الاستاذ ماسنيون، ثم د . كامل الشيبي من بعده ، وهو نفسه الذى جمع اشعار ابي بكر الشبلي. وهما المجموعتان الوحيدتان اللتان جمعتا من عموم هذا الشعر . ويرى الدكتور علي الزبيدى : ان ثبوت ظهور التصوف وتكامل آدابه وتكاثر رجاله خلال النصف الثاني من القرن الثالث يدل على وجود شعر صوفي غزير سجل في دواوين خاصة ، ولكن هذه الدواوين ضاعت مع ما ضاع من مصنفات ، وخلفت لنا مصاعب دراسة نشأة وتطور هذا الاتجاه الشعري الجديد ، وعقّدت القيام بعملية المسح اللازمة لكتابة تاريخ شامل دقيق لهذه المرحلة المهمة في حياة الشعر الصوفي[٨٣] . ويضيف قائلا : « اما القرن الرابع الهجرى فلم يكن اوفر حظا في هذه الناحية . فاذا قيل ان يتيمة الدهر

(٨١) اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني ـ ص ٢٨٦ ـ ٢٩٠ .
(٨٢) مجلة كلية الاداب ـ نفس العدد ـ ص ٥٢٢ ـ ٥٢٣ .
(٨٣) المصدر السابق ـ ص ٥٢٣ .

للثعالبي ، ودمية القصر للباخرزي ، ومصادر الادب والنقد، قد نقلت الينا مادة خبرية وشعرية عن ادب القرن الرابع ، كان جوابنا ان المادة المنقولة الينا من ادب وشعر القرن الثالث ليست اقل غزارة من مادة القرن التالي ، ولكن ما وصل من شعر كلا القرنين قليل جدا بالقياس الى ما كان ، وان كتابة تاريخ شامل موسع لشعر القرن الرابع ما زال امرا بعيد المنال »[٨٤] .

واذا كان هذا القول يصدق على عموم الشعر في هذه الحقبة فهو اصدق واجلى في شعر التصوف بلا شك ، وذلك من جراء جميع الاسباب التي اسلفنا ذكرها قبل قليل .

واعتمادا على المصادر التي بين ايدينا ، سنعقد الفصل التالي لدراسة الشعر الديني في المجتمع العربي الاسلامي وتطور موضوعاته واساليبه ، بحيث وجد فيه الشعر الصوفي أساسا قام عليه . أما موضوعات الشعر الصوفي وخصائصه الفنية فسيعنى بها الفصلان الاخيران من هذا البحث .

---

(٨٤) المصدر السابق ــ ص ٥٢٦ .

الفصـــل الخامســـ

الشعر الديني .. تطوره واتجاهاته

نشأ الشعر الديني الاسلامي بفعل الحس الروحي الذى بلوره الاسلام، مسثلا بالقرآن وسيرة الرسول الكريم ونخبة صحابته البررة ، وبفعل العوامل السياسية والاقتصادية التي برزت في خلافة عثمان وحكم بني امية[1] ؛ ففضلا عن الاحساس الازلي للانسان بالفناء المروع الـذى يسببه المـوت ، والذى تحسسه الشاعر الجاهلي من قبل ، فان القـرآن قـــد برع في وصف الموت والحساب والقيامة واهوالها المفجعة حتى بلغ الذروة • لقد امتزج كل هذا بالصراع الدائر بين المثل الاسلامية العليا التي رسمها القرآن وجسدها الرسول وصحابته ، وبين مظاهر التفريط بهذه المثل التي اتضحت في الحيد عن النهج الاسلامي وايثار المصالح الدنيوية على الحياة الاخرى ، ثم ماجرّه ذلك من استئثار بالسلطة السياسية ونمو روح الجشع لدى الحكام واتباعهم ، حتى لو ادى الامر الى اراقة دماء المسلمين انفسهم ؛ وهو ما كان يحدث فعـلا • كل هذا بالطبع على حساب المصالح العامة لجماهير المسلمين •

لقد عبر الشعراء عن هذا الواقع بصور شتى ، ففي الناحية السياسية عبر شعراء الاحزاب عن آرائهم ووجهات نظرهم ، مما يدخل في ديوان الشـــعر السياسي • وفي الجانب الاجتماعي كانت تظهر في تضاعيف القصائد دعوات الى التحلي بمكارم الاخلاق والتمسك بالفضائل والحث على التواضع واحترام

(١) شوقي ضيف ـ العصر الاسلامي ـ دار المعارف بمصـر ـ ص ٣٧٢ ، الاتجاهات الشعر العربي ـ ص ٢٨٤ .

الناس والاحسان الى الفقراء ... وما الى ذلك مما ينبغي على المسلم التخلق به. ويمكن ان نضع هذا الضرب من الشعر في ديوان « الشعر الاخلاقي » الذى كثر فيما بعد بين تضاعيف شعر الزهد حتى ليعد غرضا من اغراضه ، كما سنشير اليه بعد قليل . اما في الجانب الروحي فقد اوجد الاسلام ظلالا نفسية جديدة داخلت ارواح الشعراء وعواطفهم بقدر او بآخر ، فكانوا يستشعرون بين حين وحين نفحات اسلامية لا تنفصل عن حياتهم الفنية العامة ، الامر الذى نلمحه في سائر اغراض الشعر الاموى تقريبا[٢] .

ومع نشاط حركة الفتوحات ، وذيوع الثقافات الاخرى في المجتمع الاسلامي ، كانت التأثيرات الاجنبية تقوى وتشتد هي الاخرى . فلم نلبث ان وجدنا طائفة كبيرة من الوعّاظ والقصاص والمحدثين ، يقف في طليعتهم الحسن البصري الذي كان يكثر من ذكر الموت والحساب وعذاب الآخرة ويحض على الزهد في الدنيا الزائلة . وقد كان لذلك كله أثر بالغ في تنمية النزعات الدينية وتنشيطها ، حتى صرنا نجد المواعظ والادعية والابتهالات تتخلل قصائد الشعراء واراجيزهم[٣] .

ولعل في ابيات الطرماح بن حكيم التالية اثرا واضحا من آثار القرآن، وما كان الوعاظ يرددونه دائما في اقوالهم ، حتى ليراها شوقي ضيف « اشبه ماتكون بموعظة من مواعظ الحسن، فهي تستمد من القرآن الكريم، وما يتردد فيه من ان الناس لهم أجل محتوم (لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) ، وانهم (لمجموعون الى ميقات يوم معلوم) ، (يوم لاينفع مال ولابنون) ، (يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون) ، يوم يأتي الظالمون الذين خرجوا عن جادة الدين مصفّدين ، لا تنفعهم امانيهم ، ولا ما كانوا يجادلون به عن انفسهم ، ولا ما اختزنوه من اموالهم ، كأنما غرّهم بالله

(٢) شوقي ضيف ـ التطور والتجديد في الشعر الاموي ـ مصر ١٩٦٥ ـ ص ٦٢ وما يليها .

(٣) شوقي ضيف ـ العصر الاسلامي ـ ص ٣٧١ .

الغرور ، وهذه كلها صور مبثوثة في القرآن الكريم وكان الوعاظ يبدئون فيها ويعيدون والطرماح يتبعهم ، فينسجها شعرا »[٤] فيقول :

كلُّ حيٍّ مستكملٌ عِدّةَ العمـر ومودٍ اذا بـه عددُه

عجباً ما عجبت للجامع المـا لَ يباهي بـه ويرتفـده

ويضيع الـذي يصيّره اللـ ـه اليـه فليس يعتقـده

يوم لاينفع المخوَّل ذا الثر وة خلاّنـه ولا ولـده

يوم يؤتى به وخصماه وسط الـ جن والانس رِجلـه ويـده

خاشعَ الصـوت ليس ينفعـه ثَـمَّ أمانيُّـه ولا لَـدده

قل لباكي الاموات لايبك للنا س ولا يستنع بـه فَنَـده

انما الناس مثل نابتـة الـزر ع متى يأن يأتِ محتصده[٥]

وهكذا نستطيع ان نخلص الى القول ، بان الزهد في العصر الاموي كان صادرا في جملته عن روح الاسلام وعما رافق الحياة العامة من اضطرابات ومفارقات في السياسة والاقتصاد والعقائد والاخلاق ، تضافرت جميعا فوسّعت من مساحة حركة الزهد ونشّطتها ، وانّ اثر المعتقدات الاجنبية لم يتبلور بعد بشكل ظاهر .

على ان تيار الزهد ظل يقوى ويشتد مع اشتداد الفوارق بين الطبقات، وبنفس الدرجة التي كانت الطبقات الموسرة تحرص فيها على مصالحها الدنيوية وتتهالك على المتع واللذاذات والمجون ، وتبعا لما رافق ذلك من انتشار تيارات الالحاد والزندقة والتشكيك بالمثل الدينية العليا ، ثم ما نجم عن كل هذا من ردّ فعل تمثل في اتساع حركة الوعاظ والقصاصين والمحدثين ونشاطهم

---

(٤) التطور والتجديد في الشعر الاموى ـ ص ٦٧ .

(٥) ديوان الطرماح ـ تحقيق د . عزة حسن ـ دمشق ١٩٦٨ ـ ص ١٩٧ ـ ١٩٨ .

وانتشارهم • وتبعا لهذا التطور المتداخل تطور شعر الزهد ايضا ، حتى ليرى هدارة أن « الاشعار التي ظهرت في القرن الاول ليست هي الشعر الزهدي الذي ظهر في القرن الثاني ، وانها تختلف عنها اختلافا جوهريا لا يمكن التغاضي عنه ، بحيث يمكننا ان نعتبر هذا الشعر الذى توجد فيه عناصر من الزهد والتقوى والايمان والذى ظهر في القرن الاول ، ارهاصا للشعر الزهدي الذى بـــرز في القرن الثاني وكان اتجاها جديدا من اتجاهات الشعر العربي »[٦] •

ان ابرز ميزة يمكن ان يمتاز بها القرن الثاني هي ان الزهد فيه لم يعـد مجرد ميل فطري الى الزهادة وتقوى الله او حالة من حالات الايمان العارضة التي يصورها الشاعر كما يصور اى شعور آخر ينتابه ، بل غدا مذهبا لـــه خصائصه واصوله وشعراؤه ، وفكرة عميقة يعتنقها الشاعر ويتلبس بها ويقصر عليها اغلب شعره ، حتى لايكاد يصور سواها من احاسيس النفس ، ولايكاد يميل عنها الى غرض آخر[٧] •

وليس الشعراء وحدهم هم الذين قصروا فنهم على الزهد ، بل هناك طائفة من الزهاد مارست الزهد بطريقة نظرية حتى جعلته علما تؤلف فيه الكتب ، كما نرى في مثل كتاب «المريدين» الذى الفه يحيى بن معاذ الرازى (ت ٢٠٦ هـ)، وكتاب « الزهـد » الذى الفه بشر بن الحارث الحافي (ت ٢٢٧ هـ)[٨] •

ومما يصور لنا ايضا مدى اهمية تيار الزهد في هذا العصر ، تلك العناية بطبقات الزهاد وسيرهم واقوالهم التي فاضت بها كتب الطبقات، مثل طبقات ابن سعد ، وكتاب الفهرست ، وحلية الاولياء ،وصفة الصفوة وامثالها • وليست عناية كتب الادب العام بالزهاد واقوالهم واشعارهم بأقل من ذلك ، ففـــي البيان والتبيين ، وعيون الاخبار ، والعقد الفريد كتب خاصة بالزهد نقل فيها مؤلفوها اطرافا من سير الزهاد واقوالهم وعظاتهم واشعارهم •

---

(٦) اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري ــ ص ٢٨٤ .

(٧) المصدر السابق .

(٨) ابن النديم ــ الفهرست ــ مطبعة الاستقامة ــ ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ .

والسياق التاريخي الذي بين ايدينا يقتضي ان تكون الشاعرة رابعة العدوية اول ما نفتتح به القرن الثاني للهجرة . وعلى الرغم من أن د . عبدالرحمن بدوي قد تقصى اخبارها في كتابه «شهيدة العشق الالهي» ، الا ان هذه الاخبار ذاتها مثار حيرة واضطراب. فقد اختلف في اسمها حينا[9]، وفي اسم ابيها حينا ، وفي قبيلتها حينا اخر[10] . وكل ما اتفق عليه انها ولدت في اسرة فقيرة. ولكنهم لم يتفقوا على تاريخ ولادتها، كما لم يتفقوا على تاريخ وفاتها، ويرجح بدوي انها توفيت عام (١٨٠-١٨٥ هـ)[11] .

نشأت رابعة بالبصرة مولاة لآل عتيك ، وقد تحسست ولا شك الصراعات المتضاربة والحادة في البصرة، تلك التي اذاقتها مرارة الفقر والحرمان اولا ، ثم جرفتها بعد ذلك الى هاوية المجون واللهو ، ثم افاقت اخيرا لتجلو عن روحها ما غشيها من اسراف وتأثيم ، فاعتزلت الناس وشؤونهم والحياة ومتاعها وعكفت على نفسها تطهرها بالعبادة المتصلة من ادران الفجور والضلال، وتنشد الاتصال الروحي بالله .

لقد غدت حياة رابعة توبة مستمرة وتكفيرا عما اقترفته في حياتها الاولى ، ويرى بدوي ان رابعة قد ادخلت عنصر العاطفة الغرامية الحارة التي صبغت حياتها السالفة منذ بدء توبتها ، ولكنها رفعت عنصر الحب بمعناه الحسي الى حب الهي ، ولهذا اصطبغ توسلها الى الله بصبغة الحب والرغبة في الاتصال بالمحبوب الاعلى[12] . « حكي عن رابعة ... انها كانت اذا صلت العشاء قامت على سطح لها وشدت عليها درعها وخمارها ثم قالت : « الهي ! أنارت النجوم ، ونامت العيون ، وغلّقت الملوك ابوابها ، وخلا كل حبيب بحبيبه ، وهذا مقامي بين يديك ! » ثم تقبل على صلاتها ، فاذا كان وقت السحر وطلع الفجر قالت : « الهي ! هذا الليل قد أدبر ، وهذا

---

(٩) شهيدة العشق الالهي — ص ٤٣ — ٤٨ .

(١٠) ن . م — ص ١٠٤ .

(١١) ن . م — ص ٢٣ .

(١٢) ن . م — ص ٢٣ .

النهار قد أسفر ، فليت شعرى أقبلت مني ليلتي فاهنأ ، أم رددتها علي فأعزى؟ فوعزتك هذا دأبي ما أحييتني وأعنتني • وعزتك لو طردتني عن بابك مابرحت عنه ، لما وقع في قلبي من محبتك » ثم تنشد :

يا سروري ومُنيتي وعِمادى	وأنيسي وعُدّتي ومُرادي
انت روح الفؤاد ، أنت رجائي	أنت لي مؤنس ، وشوقك زادى
أنت لولاك يا حياتي وأُنسي	ما تشتّتُ في فسيح البلاد
كم بدت مِنّة ، وكم لك عندي	من عطاء ونعمة وأيادى
حبّك الآن بغيتي ونعيمي	وجلاء" لعين قلبي الصادى
ليس لي عنك ما حييت براح	أنت مني مُمكّن في السواد
ان تكن راضياً علي فأنني	يا منى القلب قد بدا اسعادى(١٣)

ويعتقد بدوي ان هذا النص ينتسب الى فترة الانتقال المباشرة بين عهد الضلال وعهد الانابة والتوبة(١٤) •

ولا نريد هنا ان نقف طويلا عند زهد رابعة واقبالها على التعبد والتهجد وقيام الليل ، وترديد الاذكار ، والخوف من الموت وادامة تذكره والبكاء منه ••• الخ ، فتلك أمور فاضت بنقلها الكتب التي تحدثت عنها ، وكانت شأناً من شؤون معاصريها من متصوفة الزهاد ، ولكنا نريد أن نقف عند نقاط جوهرية ثلاث ذات صلة وثيقة بالنزعات الصوفية التالية ، تلك هي : مفهومها للحج ، ونظرتها للزواج ، ونظريتها في الحب •

★ تقول الروايات انرابعة قد حجت الى الكعبة عدة مرات ، والاقوال العديدة التي يلقيها على لسانها فريد الدين العطار ، المعروف بخياله الجامح ونزعته الاسطورية ، تشير الى ان معنى الحج كان يتطور في نفسها تبعا لتجردها

---

(١٣) الشيخ الحريفيش ــ الروض الفائق في المواعظ والرقائق ــ القاهرة ١٨٨٦ ــ ص ١١٧ .

(١٤) شهيدة العشق الالهي ــ ص ٢٤ ــ ٢٦ .

الروحي[١٥] . فقد كان الحج ، اول الامر ، فريضة دينية كسائر الفرائض الاخرى التي امر بادائها الاسلام ، وله ما لتلك الفرائض من اثار روحية واجتماعية ، ويرى بدوي انه يمكن ان ننسب الى هذا الدور قولها : « الهي ! وعدت بجزئين لامرين : القيام بالحج والصبر على الشدائد . فان لم يكن حجي صحيحا مقبولا عندك ، فيا ويلتاه ، وما أشد هذه المصيبة عندي ! » فهذه صرخة من اعماقها تدل على انها ما تزال مستمسكة بالمعنى الحسي المادى في الحج[١٦] .

اما في المرحلة الثانية فقد حجت رابعة فيها على قدميها ، وهو أمر معروف عند الزهاد والصوفية الذين كانوا يفتنّون في تعذيب انفسهم وهم بسبيل الحج كيما يزداد الاجر ويضاعف الثواب . وهذه الظاهرة تشير ولا شك الى ان معنى الحج الروحي صار يتبلور في نفس رابعة وينحو منحى تأمليا هدفه التوجه الخالص لله، ولكنه مع ذلك مايزال ضمن الغرض التقليدى للحج في الاسلام.

اما في المرحلة الاخيرة فقد بلغ معنى الحج في نفس رابعة مبلغا صوفيا باطنيا، فلم تعد تطلب الكعبة لرؤية الكعبة ذاتها ولكن لرؤية رب الكعبة . قال العطار : « ان رابعة كانت في طريق الحج فرأت الكعبة آتية اليها عبر الصحراء، فقالت لا اريد الكعبة ، بل اريد رب الكعبة . اما الكعبة فما افعل بها ؟ ولم تنظر اليها »[١٧] . ويرى بدوي ان هذه الفكرة ـ فيما اذا صحت روايتها ـ لعلى درجة كبيرة من الخطورة ، لانها نفس الفكرة التي لعبت دورا خطيرا في مذهب الحلاج وكانت من بين اسباب تكفيره ثم صلبه[١٨] .

---

(١٥) تذكرة الاولياء ـ لندن ١٩٠٧ ـ ١ / ٥٩ ـ ٦٢ .
(١٦) المصدر السابق ١ / ٦٢ ، شهيدة العشق الالهي ـ ص ٣٧ .
(١٧) تذكرة الاولياء ١ / ٦١ ، شهيدة العشق الالهي ـ ص ٣٩ .
(١٨) شهيدة العشق الالهي ـ ص ٣٩ .

ولعل هذا الفهم المجرد لمعنى الحج قد بلغ اوجه فيما نقله ابن تيمية قال : قيل عن رابعة انها حجت فقالت : « هذا ـ أي البيت ـ الصنم المعبود في الارض ، وانه ماولجه الله وما خلا منه »[١٩] • ويرى بدوي في هذا القول جرأة كبيرة تعبّر عن المدى الذى بلغه فكر رابعة من جسارة لا نجد لها نظيرا في هذا القرن ولا في الذى يليه عند الصوفية ، ولعله لم يظهر بوضوح لاول مرة الا عند الحلاج[٢٠] •

★★ اما نظرة رابعة الى الزواج فقد قيلت فيها روايات عدة ، اذ اختلطت اخبارها في ذلك باخبار رابعة الشامية زوج احمد بن ابي الحواري ، وقد انتهى بدوي الى ضربين من الاخبار في هذا الشأن ، يفترض اولهما زواج رابعة البصرية ، وهو مالم يصحّ عنده ، بل يرى ان مثل هذه الاخبار خاصة برابعة الشامية كما يؤيد ذلك ابن الجوزى[٢١] • اما الضرب الآخر فينقل اخبارا عن طلب الزواج منها • فقد ذكر صاحب الروض الفائق ان جماعة من الزهاد على رأسهم الحسن البصرى استأذنوا في الدخول عليها بعد وفاة زوجها وطلبوا منها ان تختار واحدا منهم بعلا لها ، لكنها طلبت من الحسن البصرى ـ وهو اعلمهم ـ ان يجيبها عن اربع مسائل ، فان فعل فهي له أهل ، ولما اعياه ذلك قالت : « اذا كان الامر كذلك ، وانا في قلق وكرب من هذه الاربعة ، فكيف احتاج الى الزوج واتفرغ له ؟ ثم انشدت :

---

(١٩) شهيدة العشق الالهي ـ ص ١١٢ ضمن : (نصوص لم تنشر خاصة بالتصوف الاسلامي لماسنيون ـ ص٢٧٩) •

(٢٠) ن • م ـ ص ٣٩ •

(٢١) صفة الصفوة ـ ٤ / ٢٧٣ • شهيدة العشق الالهي ـ ص ٤٤ ـ ٥٠ •

راحتي يا اخوتـي في خلوتـي	وحبيبي دائمـا فـي حضرتي
لم اجد لي عن هواه عِوضـا	وهـواه في البرايـا محنتـي
حيثمـا كنت (اشاهد) حسنه	فهو محرابي ، اليـه قبلتـي
ان امت وجدا وما ثَمّ رضـا	وا عنائي في الورى وا شقوتي
يا طبيب القلب يا كلّ المـنى	جد بوصل منك يشفي مهجتي
يا سروري وحياتـي دائمـا	نشأتي منـك وايضـا نشـوتي
قد هجرت الخلق جمعا ارتجي	منك وصلا فهو اقصى منيتي[٢٢]

ويرى عبدالرحمن بدوي ان هذه الحكاية غير صحيحة ، لأن الحسن البصري توفي (سنة ١١٠ هـ) ، بينما يرى ان وفاة رابعة كانت بـين سني (١٨٠ـ١٨٥هـ) ، اضافة الى ان رابعة لم تتزوج بتاتا[٢٣] ، ويرى ان هذه القصة انما وضعت لابراز فكرة رابعة عن الزواج وانها في شغل بالمهم من امـور الآخرة وشؤون الحياة الروحية ، فانى لها ان تفرغ للزوج وللحياة الدنيـا ؟ ولعل الابيات منحولة عليها ايضا [٢٤] .

ومن الاخبـار الاخـرى في طلب الـزواج مـن رابعـة ما أورده ماسنيون ضمن « مجموع نصوص لم تنشر خاصة بالتصوف الاسلامي » عن عين القضاة الهمذاني قال : « وخطبها عبدالواحد بن زيد ، مع علو شـأنه ، فهجرته اياما حتى شفع اليها اخوانه . فلما دخل عليها قالت: « يا شهواني اطلب شهوانية مثلك »[٢٥] . ومما نقل في ذلك ايضا ان محمد بن سليمان الهاشمي امير البصرة قد خطبها على مائة الف درهم وجعل لهـا غلـة عشرة الاف في كل شهر ، لكنها رفضت ان يشغلها مثل هذا عن الله طرفة عين[٢٦] .

(٢٢) الروض الفائق ـ ص ١١٨ .
(٢٣) شهيدة العشق الالهي ـ ص ٤٨ ـ ٤٩ .
(٢٤) المصدر السابق ـ ص ٥٢ .
(٢٥) المصدر السابق ـ ص ١١١ ـ ١١٢ .
(٢٦) شهيدة العشق الالهي ـ ص ٥١ .

وهكذا يستخلص بدوي من هذه الاخبار جميعا ان رابعة لم تتزوج بتاتا « لان الزواج يتنافى مع الوفاء بالحياة الروحية العالية وما تقتضيه من مجاهدات وانقطاع لله وانصراف عن الدنيا واماتة للشهوات »[٢٧] . هذا فضلا عن الجو العام الذى عاشت فيه رابعة يومذاك وما انتشر فيه من دعوات بين الزهاد والمتصوفة ترمي الى نبذ الزواج والتأهل ، والرغبة في العزوبة ، ملتمسين لذلك ادلة من القرآن تارة ومن الحديث واقوال السلف تارة اخرى[٢٨] .

بذلك تكون رابعة قد نذرت نفسها لله وحده منقطعة عن كل شيء سواه، واذا كان لها ان تقترن فليس لها من حبيب غير الله ، ومن هنا تنبع نظريتها في الحب فتؤيد نظرتها في الزواج ، وهذا هو الجديد في مذهب رابعة .

★★★ ان اول شعر ورد فيه ذكر صريح للحب الالهي قد تضمنته تلك الرباعية المشهورة المنسوبة الى رابعة ، او التي يروى انها تفوهت بها[٢٩] :

أحبك حبين : حبّ الهوى	وحبا لأنك أهل لذاكا
فاما الذي هو حب الهوى	فشغلي بذكرك عمن سواكا
واما الذي انت اهل له	فكشفك للحجب حتى اراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي	ولكن لك الحمد في ذا وذاكا[*]

فرابعة تحب ربها حبين : حب الهوى الذى مبعثه منح الله وهباته وماتحمله من معان كامنة تقتضي الشكران والاحساس بالرضا . والحب الذي هو اهل له والذي يبعثه المحبوب لذاته وبذاته تعظيما واجلالا لوجهه[٣٠] . وقد ربط

(٢٧) ن . م ــ ص ٥٨ .
(٢٨) ن . م ــ ص ٥٣ ــ ٥٧ .
(٢٩) التعرف ــ ص ١١٠ .
(*) رويت في الفصل السابق على لسان عابدة التقت بذي النون المصري أبيات صيغت على نفس النسق ونفس المعنى تقريبا . أنظر : ص١٠٧ .
(٣٠) ابو طالب المكي ــ قوت القلوب ــ القاهرة ١٩٣٢ ــ ٢ / ٥٦ وما بعدها .

ينطوي بين هذا اللون من الحب وبين الواجبات التي يضعها على المحب ، اذ لما كان وجود هذا المحبوب غير متناه فان حبه لامتناه هو الاخر ، وان الواجبات التي يلقيها على المحب هي بالتالي غير متناهية ، ومما لايمكن ان يطيقه او يقوم بحقه ابدا . ومن هنا مازجه الخوف الذى يثير القلق ، والقلق هذا هو الذى يهب هذا الحب طاقة حركية دائمة ، وهو حال لا ينتهي الا في مقام الوصول الكامل . وانى للصوفي الحقيقي ان يبلغه[٣١] ؟

على أن الرغبة في رؤية الحبيب ظلت تلح على رابعة فقد غدا الحب من القوة والنفاذ بحيث اوغل في اعماق الروح . وشيئا فشيئا كان هذا الحب يبتعد عن اي أمل دنيوي او رجاء اخروي ويتمحض لذات الحب ، حتى نقل الكلاباذي ان جماعة دخلوا على رابعة يعودونها من شكوى « فقالوا : ما حالك؟ قالت : والله ما اعرف لعلتي سببا . عُرضت عليّ الجنة فملتُ بقلبي اليها ، فأحسب أن مولاي غار علي فعاتبني ، فله العتبى . »[٣٢] .

ويبدو ان رابعة ظلت تتقدم في هذا العروج الروحي محلقة من عالم الحواس والمادة الى عالم الروح السماوي ، حتى ليسألها سفيان الثوري عن حقيقة ايمانها فتقول : « ماعبدته خوفا من ناره ولا حبا لجنته ، فأكون كالاجير السوء ، بل عبدته حباً له وشاقا اليه »[٣٣] . وفوق ذلك فان ما يروى عنها من اقوال لتدل على ان علاقتها بربها قد بلغت من الوطادة والوثاقة ما يمكنها من ان تخاطبه بمثل هذه اللهجة : « أما كان لك عقوبة ولا أدب غير النار ؟ »[٣٤] . وسمعت قارئا يقرأ : « ان اصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون »[٣٥] ، فقالت : « مساكين اهل الجنة في شغل هم وازواجهم »[٣٦] .

---

(٣١) شهيدة العشق الالهي ـ ص ٦٧ .

(٣٢) التعرف ـ ص ١٥٥ .

(٣٣) احياء علوم الدين ـ ٤ / ٣٠٢ .

(٣٤) شهيدة العشق الالهي ـ ص ٧٩ نقلا عن عبدالرؤوف المناوي في طبقات الاولياء .

(٣٥) يس : ٥٥ .

(٣٦) شهيدة العشق الالهي ـ ص ٨٤ نقلا عن المناوى ايضا .

ولا شك ان الاجتراء والتطاول على الحضرة الربانية واضح في مثل هذين القولين ، مما يعد سابقة في التطور المذهبي للاسلام ، وهو من الناحية الاخرى ليدل على مدى ما بلغته رابعة من السمو والتجريد والاستغراق الكلي في ذات الله واغلاق باب الحواس نهائيا • فقد ذكر العطار : « ان رابعة العدوية كانت تصلي فسجدت على البواري فدخلت قطعة من القصب في عينها فلم تشعر بها حتى انتهت من صلاتها »[٣٧] • ومثل هذه الحال هي التي عرفت فيما بعد بحال « الفناء » التي اشتهر بها ابو يزيد البسطامي والتي غدت منذ القرن الثالث من المناقب الرئيسة للصوفي الحق • ومن هنا يمكن ان نلتمس الدور البارز لرابعة العدوية في الحياة الروحية في الاسلام • ذلك انها لم تكن مجرد زاهدة ناسكة شأن اضرابها من الزهاد ، بل تعتبر من اوائل الصوفية الذين اختاروا حياة الشظف والحرمان كيما يطهروا نفوسهم من شوائب حياة المادة فتصفو وتستجيب للاتصال الروحي بالله[٣٨] •

ان الخصائص البارزة التي يمكن استخلاصها عن مذهب رابعة العدوية من اخبارها التي بين ايدينا لتعد بحق بداية ناضجة لأسس التصوف الاسلامي اللاحق ، يفترض ان تستند على تمهيدات سابقة لها • وهي فضلا عن ذلك تظهر ان هناك اتجاهين متميزين لمسيرة الحركة الروحية في الاسلام يجري كل منهما بنسق ، هما : الاتجاه الصوفي الذى بدأته رابعة ، والاتجاه الزهدي الذى مثله فنيا الشاعر ابو العتاهية ، والذي سنلم به الماما موجزا بعد قليل • وربما استطعنا بناء على ذلك ان نقول : ان نزعة الاستبطان الصوفي قد نضجت في البصرة ، على حين ظلت الكوفة في اطار نزعة الزهد الروحي في الاسلام •

---

(٣٧) تذكرة الاولياء ـ ١/٦٤ .

(٣٨) دائرة المعارف الاسلامية ـ م٩ ـ مادة (رابعة العدوية) .

على اننا في ختام الحديث عن رابعة ينبغي ان نشير الى ان الاخبار التي تضع رابعة في صميم التصوف الاسلامي قد انفردت بنقلها مصادر متأخرة لا يمكن الركون كليا الى اخبارها ، امثال كتاب « الروض الفائق » لشيخ الحريفيش ، وكتاب طبقات الاولياء للمناوي واشباههما ، اضافة الى فريد الدين العطار وعموم المصادر الفارسية التي يقول عنها نيكلسون : « يجب ان يكون رائدنا الحذر الشديد في اخذنا اقوال الصوفية عن تراجم فارسية »[39] • ومع ان بعض المصادر الصوفية الاولى قد نسبت الى رابعة العدوية رباعيتها في الحب الالهي واشعارا اخرى مماثلة ، الا ان الروايات المتنوعة التي وردت بشأن نسبة هذه الرباعية خاصة ، فضلا عن لغة أبياتها والطريقة التي كتبت بها وشيوع روح المنطق فيها ، لتجعل الاطمئنان الى صحة هذه النسبة امرا قلقا غير مقطوع بصحته •

ولعل من المناسب ان نقرر : ان الشعر الذى يمثل الاتجاه الصوفي في هذا العصر لم يستقل بعد كتيار ادبي متميز بل هو ما يزال ساريا ضمن الحركة العامة للشعر الديني • على ان هذا لا يعني انعدام الاسس المبدأية والاخلاقية لهذا الاتجاه ، وصدور نفحات شعرية يسيرة عن بعض مريديه • اما التيار الادبي السائد فقد كان دون ريب شعر الاتجاه الزهدي الذى يعتبر ابو العتاهية خير ممثل له ، والذى نحن بصدده الآن •

يمثل ابو العتاهية (ت ٢١١ ، ٢١٣ هـ) الانموذج الذي تجتمع فيه بواعث الزهد الشخصية والاجتماعية معا ، وهو لذلك خير مثال تتضح فيه الاسباب المتعددة التي تضافرت على انماء حركة الزهد وانضاجها ، كما كان خير معبر عن هذا النزوع في الشعر العربي ، سواء من حيث وفرة هذا الشعر أم من حيث تنوع اغراضه وتعددها ، حتى ليعد بحق ابا الشعر الديني في ادبنا العربي •

---

٣٩) في التصوف الاسلامي وتاريخه ــ ص ١٧ ، هامش رقم (١) .

لقد قيض لابي العتاهية ان يحيا في عصر كانت حركة الزهد والتصوف فيه تنمو وتشتد ، تعينها في ذلك الثقافات الجديدة التي غدت تضطرب في الوسط الاسلامي • ومن الجهة الاخرى كان الابتعاد عن روح الاسلام ومبادئه ماثلا في التفاوت بين الاغنياء والفقراء ، وفي استئثار الحكام واتباعهم بالسلطة والثروات والانغماس في المتع واللذاذات • وفي هذا التيار انغمس ابو العتاهيه اول امره، شأنه شأن زملائه من الشعراء المعروفين بميلهم للمجون واللهو، حتى قيل ان لقب ابي العتاهية قد لصق به جراء حبه للشهوة والمتعة والمجون[٤٠]، خاصة وان الكوفة التي نشأ فيها ابو العتاهية كانت مركزا لتياري المجون والزهد معا • ولقد كان مثل ابي العتاهية في انجرافه نحو المتعة واللهو مثل رابعة العدوية ، ولكن بذرة الايمان في نفس كل منهما كان لابد لها ان تستفيق • ويرى د • خلف الله ان العوامل الحاسمة وراء تحول ابي العتاهية الى الزهد عاملان رئيسيان ، اولهما : احساسه الدفين بضعة اصله ونقصه ، وهذا الاحساس هو الذى حمله على ان ينادي بان تقوى الله هي العز والكرم كما في قوله :

دعنيَ من ذكر أبٍ وجدٌ ونسب يُعليك سورَ المجد
ما الفخر الا في التقى والزهد وطاعةٍ تعطي جنان الخلد[٤١]

والآخر : حبه الفاشل لعتبة الذى صار حرمانا جديدا قوّى في نفسه نزوع التنسك والزهادة ، ويرى ان صدمته في حبه لعتبة هي نقطة التحول الحقيقية في حياته[٤٢] • واذا تجاوزنا التدقيق في الآراء التي تحفظت في تصديق حبه وشكت في صحة دعواه ، فربما كان هذان العاملان مكان البؤرة الذى تجمعت فيه سائر العوامل الاخرى ، شخصية كانت ام اجتماعية ، واذا

---

(٤٠) الاغاني ـ ط الساسي ـ ٣/١٢٢ .
(٤١) ابو العتاهية (اشعاره واخباره) ـ تحـ : شكري فيصل ـ دمشق ١٩٦٥ ـ ص ٦٣ .
(٤٢) دراسات في الادب الاسلامي ـ ص ٨٥ وما بعدها .

كان فشله في الحب نقطة التفجير الحاسمة في تحوله الى الزهد . فان زهد ابي العتاهية كظاهرة اجتماعية لايمكن ان يرد اليهما فقط ، وهو ما أشار اليه خلف الله ايضا اذ قال : « واذا كان تنسكه ثورة نفسه على ماضيه فانه كان كذلك صدى لثورة اوسع منبعثة من الجانب المتدين من المجتمع ضد الخلاعة والفجور ، وربما حاول الباحث ان يقرأ فيها رد فعل لغضب الطبقات الفقيرة المحرومة على الطبقات الغنية ، فهي في هذا الفهم ثورة دينية اجتماعية اقتصادية اوحى بها ضمير الفرد وضمير الجماعة ، وعبر عنها بيان الشاعر الشعبي اصدق تعبير »[٤٣] . ضمن هذه العوامل المتداخلة والمتضافرة التي اوجزناها والتي بلورت حركة الزهد ، علينا ان نلتمس الاتجاهات التي عبر عنها شعر الزهد في الاسلام والتي يمكن ان تصنف الى ثلاثة اصناف هي : الشعر الروحي ، والشعر الوعظي ، والشعر الاخلاقي ، على ما في الفصل بين هذه الاتجاهات من صعوبة .

الشعر الروحي :ـ

ونعني به الشعر الذى يتحدث عن « الله » في ذاته ، او في صفاته واسمائه ، او في عظمة آثاره ودقة خلقه وعجائب قدرته ووفرة نعمه على الخلق ورحمته بهم واحسانه اليهم .. وما يتصل بذلك من الامور التي حفل بها القرآن . وهذا الضرب شبيه في مضامينه بما يرد في الادعية والابتهالات، وهو في الفاظه يستمد من القرآن ومن اساليب الادعية ايضا ، فالله خفي لا تبلغه الاوهام :

أنت الذى لم تزل خفياً   لا تبلغ الاوهام منتهاكا[٤٤]

ولكنه مع ذلك مع كل أحد :

حجبته الغيوب عن كل عين   وهو فينا أنيس كل وحيد[٤٥]

---

(٤٣) دراسات في الادب الاسلامي ــ ص ٩٤ .

(٤٤) أبو العتاهية (اشعاره واخباره) ــ ص ٢٦٢ .

(٤٥) أبو العتاهية (أشعاره واخباره) ــ ص ١٢٣ .

وهو من الظهور بحيث تشهد على وجوده كل حركة او ساكن ، ويشهد على وحدتـه كل شيء :

فيـا عجبـاً كيف يعصي الالـه أم كيف يجحده الجاحد ؟
ولله في كل تحريكـة علينـا وتسكينـة شـاهد
وفي كل شيء لـه آيـة تدل على انـه واحد[٤٦]

وهو ليس كمثله شيء ومع ذلك فهو يجمع كل الصفات التي ينفرد بها دون سواه فهـو :

قادر قاهر قـوي لطيـف ظاهر باطن قريب بعيـد[٤٧]

وهو قد احاط علما بكل شيء ، يرى كل شيء ولا يراه احد :

أحطت علمـا بنـا جميعـا أنت ترانـا ولا نراكـا[٤٨]

وهو الكامل الذي لا نظير له وما سواه ناقص ، وما من شيء الا له :

تعالى الواحد الصمد الجليل وحاشى ان يكـون لـه عديل
هـو الملك العزيز وكل شيء سـواه فهـو منتقص ذليـل
ومـا من مذهب الا اليـه وان سـبيله لهـو السبيل[٤٩]

وهو مالك الملك لا يحـدّه قبل ولا بعـد

ولا ملـكَ الا ملكـه عـزّ وجهـه
هو القَبْلُ في سلطانه وهو البَعْد[٥٠]

---

(٤٦) ن . م – ص ١٠٤ ، زهديات ابي نواس – ص ٧٤ .
(٤٧) أبو العتاهية – ص ١٢٣ .
(٤٨) ن . م – ص ٢٦٢ .
(٤٩) ن . م – ص ١٢٠ .
(٥٠) ن . م – ص ١١٠ .

وهو خالق الخلق وبيده احكام القضاء جميعا يصرفها كيف يشاء :

وتصريف هذا الخلق لله وحده   وكلٌ اليه لا محالة راجع
ولله في الدنيا اعاجيب جمةٌ   تدل على تدبيره وبدائع
ولله أحكام القضاء بعلمه   الا فهو معط ما يشاء ومانع[51]

وهو قد خلق الخلق بقدرة خارقة :

سبحان من خلق الخلق من ضعيف مهين
يسوقه من هواء   الى قرارٍ مكين
في الحجب شيئا فشيئا   يحور دون العيون
حتى تُرى حركاتٌ   مخلوقة من سكون[52]

ان هذه كلها حجج على الخلق تقتضيهم معرفة الخالق الذي يعجز الناس عن صفته :

سبحان من لم تزل له حجج   قامت على خلقه بمعرفته
قد علموا أنه الاله ولكن ... عجز العالمون عن صفته[53]

فعلى الناس بعد هذا ان يقروا بربوبية الخالق واطاعة ارادته وتدبر الحكمة في خلقه ، فهو العادل في كل شيء ، وهو قد خلق الانسان لغاية ولن يتركه هملا:

أرى الناسَ في الدنيا معافى ومبتلى
وما زال حكمُ الله في الارض مرسلا
مضى في جميع الناس سابقُ علمه
وفصّله من حيث شاء ووصّلا

---

(51) ن . م — ص ٢١٧ .
(52) زهديات ابي نواس — ص ٦٧ .
(53) ابو العتاهية — ص ٨٧ .

ولسنا على حلو القضاء ومّره

نرى حَكما فينا من الله أعدلا

بلا خلقَه بالخير والشر فتنةً

ليرغب فيما في يديه ويسألا

هو الاحد القيّوم من بعد خلقه

وما زال في ديمومة الخلق اولا

وما خلق الانسانَ الا لغايةٍ

ولم يترك الانسان في الارض مهملا(٥٤)

والخالق هو الذى اغدق الخير على عباده ، فوسعهم بعدله في الحكم وعفوه عن المسيء وعطفه على العاصي ولطفه بالناس وحلمه عن خطأهم :

سبحان من وَسِع العبا دَ بعدله في حكمه

وبعفوه وبعطفه وبلطفه وبحلمه(٥٥)

ومع كل هذه النعم التي اغدقها الخالق على عباده ، فان الانسان يرتكب المعاصي بحق خالقه ولكن الله حليم كريم رحيم :

وعصيتَ ربَّك يا ابنَ آدمَ جاهدا

فوجدتَ ربَّك اذ عصيت حليما

وسألت ربك يا ابن آدم رغبةً

فوجدت ربك اذ سألت كريما

ودعوت ربك يا ابن آدم رهبة

فوجدت ربك اذ دعوت رحيما(٥٦)

---

(٥٤) ابو العتاهية ـ ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤ .

(٥٥) ابو العتاهية ـ ص ٣٥٩ .

(٥٦) ن . م ـ ص ٣٤٤ .

وهكذا نستطيع ان نسترسل في ذكر النصوص التي تتحدث عن احاسيس شعراء الزهد ازاء ربهم ، هذه الاحاسيس التي صدرت اول امرها عن العلاقة التي اوجدها القرآن بين الله وعباده ، والتي تطورت فيما بعد لتبلغ ذروتها عند الصوفية في القرن التالي ، ولم تقتصر هذه العلاقة على صلة الشاعر بربه فقط ، بل اتسعت ايضا لترتبط بشخصية الرسول الكريم الذى جسد في سيرته ابلغ المثل العليا واروعها ، فضلا عن كونه صلة بين السماء والارض ، فبالرسول الكريم هدى الله الناس بعد ضلالهم ، فكان بذلك مفتاح الرحمة لهم :

سلام على قبر النبي محمدٍ … نبي الهدى والمصطفى والمؤيدِ
نبيٌ هدانا اللهُ بعد ضلالةٍ … به ، لم نكن لولا هداه لنهتدى
فكان رسولُ الله مفتاحَ رحمةٍ … من الله اهداها لكل موحد[٥٧]

ويقول ابو العتاهية ايضا :

على رسول الله مني السلام … ما كان الا رحمة للأنامْ
أحيا به الله قلوباً كما … أحياموات‌َ الارض صوبُ الغمام
أكرِمْ به للخلق من مُبلغٍ … هادٍ وللناس به من امام
وأصبح الحقُ به قائما … واصبح الباطلُ دَحْضَ المقام
كان رسول الله يدعو الى … مدرجة الحق ودار السلام[٥٨]

لقد كان هذا الضرب من الشعر اقرب من سواه الى روح التصوف ، والموضوع الذى يدور حوله لهو ارهاص لاكثر الموضوعات اهمية في الشعر الصوفي ، ذلك هو توطيد الصلة بين الصوفي وربه كيما تبلغ نهايتها في الفناء الصوفي المعروف . وكثيرا ما كان الصوفية يستلهمون احوال النبي واقواله لتثبيت مواقفهم وبلوغ احوالهم مما سيشار اليه في موضعه .

---

(٥٧) ابو العتاهية — ص ١١٦ .

(٥٨) ن . م — ص ٣٤٣ .

الشعر الوعظي : ـ

وهذا الضرب من الشعر ينبعث في الاصل من الازمة المستعصية التي تؤرق الانسان ابدا ، تلك هي أزمة الموت ، والخوف منه ، وما يثيره هـذا الخوف من احساس بقصر الحياة وسرعة انقضائها ، وما يبعثه الشعور بالفناء، وفراق الحياة ، وتقطع الاسباب بين المرء وبين ما اقام لنفسه في حياته ، من صدمة عنيفة للنفس ، ترهف فيها حساسية عالية ، وتنحو بها نحو التشاؤم والسوداوية . لذلك اتجه هذا الضرب من الشعر الى تذكير الانسان دائما بالموت الذى يترصده ابدا .

يقول ابو نواس :

أرى كل حي هالكا وابن هالك	وذى نسب في الهالكين عـريق
فقل للقريب الدار انـك ظاعـن	الى منزل نائي المحـل سحيق[٥٩]

وهذا الموت لا يأتي الناس غيلة ولا يأخذهم على حين غرة ، بل هو يسوق اليهم كل يوم نذيرا يذكّرهم به وواعظا يؤكـد لهـم مجيئه ، ففي الجنائـز التي تحمل كل يوم الى التراب قريبا منا او بعيدا ، صغيرا او كبيرا ، يطويه عنا الموت مرغمين لانملك ان نرد عنه شيئاً ، لشاهد" لايُكذَّب على ان الموت آت لا محالة على كل احد .

والقبور التي تقف ماثلة امامنا شاهد اخر على ما صار اليه اسلافنـا الاولون ، فاذا كان الناس محتاجين الى العظة فلهذه القبور ابلغ الواعظين :

وعظتـك واعظـة صُمتْ	ونعتـك ناعيـة خفت
وتكلمت عـن اعظـم	تبلـى وعـن صـور سبت
وأرتـك وجهـك في التـرا	ب وانت حـي لـم تمت[٦٠]

---

(٥٩) زهديات ــ ص ٤٠ .

(٦٠) ابو العتاهية ــ ص ٧٨ ــ ٧٩ ، زهديات ــ ص ٦٦ .

لقد ضمت هذه القبور صنوفا من الناس شتى ، فسوّت فيما بينهم ، اذ لا فرق فيها بين سوقة او ملك ، ولا صغير او كبير ، وكم عرفنا عن امجاد الملوك السالفين وجبروتهم واغترارهم بدنياهم ، لكن الموت أتى عليهم فلم تبقَ الا آثارهم . وحسبنا من الموت انه يأتي حتى على الانبياء والرسل . يقول ابو العتاهية :

المنايا تجوس كل البلاد   والمنايا تفني جميع العباد
لتنالنّ من قرون اراها   مثلَ ما نلن من ثمود وعاد
هن افنين مَن مضى من نِزار   هن افنين من مضى من إياد
هل تذكرت مَن خلا من بني ساسان ارباب فارس والسواد ؟
هل تذكرت من مضى من بني الأصفر اهل القباب كالاطود ؟
أين ؟ اين النبي صلى عليه الله من مهتد رشيد وهاد ؟
اين داود ؟ أين اين سليما   ن المنيع الاعراض والاجناد ؟
راكب الريح ، قاهر الجن والأنس بسلطانه ، مذل الاعادى
اين نمرود وابنه ؟ اين قارو   ن وهامان ذو الاوتاد ؟
وردوا كلهم حياضَ المنايا   ثم لم يصدروا عن الايراد[٦١]

ولقد لازم ادكار الموت وشخوصه الدائم ، الاحساسُ بالخوف من الزمن وسرعة مروره ، حتى كأن كل يوم يمضي انما هو خطوة نحو القبر ، وقد عبر الشعراء عن ذلك باساليب مختلفة ، قال ابو نواس :

وأيامي تقرّبني   وتدنيني الى أجلي[٦٢]

---

(٦١) ابو العتاهية ــ ص ١١٢ ــ ١١٣ .

(٦٢) زهديات ــ ص ٨٣ .

ويقول كـذلك :

انّ مع اليـوم فاعلمـن غـدا   فانظر بما ينقضي مجيء غـده
ما ارتـد طـرف امـرء بلذتـه   الا وشيء يموت من جسده[٦٣]

ويقول ابو العتاهيـة :

ياذا الـذى نقصـه زيادتـه   ان كنت لم تنتقص فـلم تـزدِ
عجبت من آمـل وواعظـه المو   ت فـلم يتعظ ولـم يكـدِ
مـا أسرع الليـل والنهـار بسا   عات قصار تأتى على الامد !
ليجريـن البلـى علينـا كمـا   كان جرى قبلنا على لُبَد[٦٤]

وقد كان الشيب اظهر نذير على ذَهاب العمر وزوال الشباب ومتعه ، والصيرورة الى الهرم ثم الفناء ، **يقول ابو نواس :**

للـه درّ الشـيب مـن واعـظ   وناصـح لوحظـي الناصح[٦٥]

ويقول ابو العتاهيـة :

فيـا ليت شـعرى ابعـد المشيـ   ب سوىالموت منغائب ينتظر؟[٦٦]

ومع الشيب تتقد في النفس حسرة على تولي الشباب الذى لا يعـود حينا ، وشعور بمقاربة الاجل والندم على ما فرط المرء في جنب الله حينا اخر، يقول ابو العتاهية متحسرا على شبابه الآفـل :

فيا أسـفا أسـفت عـلى شـباب   نعاه الشيب والـرأس الخضيب
عريت من الشباب وكـان غضـا   كمـا يعرى من الورق القضيب
فيـا ليت الشباب يعود يومـا   فاخبره بمـا صنـع المشيب[٦٧]

---

(٦٣) ن . م – ص ٩٢ .
(٦٤) ابو العتاهية – ص ١٠٥ .
(٦٥) زهديات – ص ٧٣ .
(٦٦) ابو العتاهية – ص ١٦١ .
(٦٧) ن . م – ص ٣٢ .

ويقول ابو نواس نادما على ما فرط في جنب الله في شبابه :

يا سوءتا مما اكتسبت ويا أسفى على ما فات من عمرى[٦٨]

ويقول :

دهبت جدتي بحاجة نفسي وتذكرت طاعة الله نضوا

لهف نفسي على ليال وايا م تجاوزتهن لعبا ولهوا[٦٩]

وفي الشيب يجد محمود الوراق عظة بالغة على دنو الاجل واقترابه :

بكيت لقرب الأجل وبعد فوات الأمل

ووافد شيب طرا بعقب شباب رحل

شباب كأن لم يكن وشيب كأن لم يزل

ضواك بشير البقاء وحل بشير الأجل

طوى صاحب صاحبا كذاك اختلاف الدول[٧٠]

وهكذا يرى شعراء الزهد ان للموت مظاهر وأمارات بينّة تطالعنا كل يوم ، وكأنها تعظ الناس وتذكرهم ان يرعووا عن غواياتهم ولا يسرفوا على انفسهم ، وان يعلموا أن آجالهم مهما امتدت فهم لابد صائرون الى الموت الذى لا مناص منه . والموت هذا فراق ابدي للدنيا وما فيها من اهل وولد وبهجة ، وتحول عنها الى وحشة القبور وظلمتها ، ثم ما في الموت من مرارة النزع وخروج الروح ، وما يعقب ذلك من حزن الأهل وكربهم .

---

٦٨) زهديات ـ ص ٩٩ .

٦٩) زهديات ـ ص ٩١ .

(٧٠) البيان والتبيين : ١٧٧/٣ ، عيون الاخبار : ٣٢٦/٢ .

ويصف ابو نواس هذه الحال فيقول :

فكأن اهلك قد دعوك فلم | تسمع وانت محشرج الصدر
وكأنهم قد عطّروك بما | يتزود الهلكى من العطر
وكأنما قد قلّبوك على | ظهر السرير وانت لا تدري
يا ليت شعري كيف انت اذا | غسّلت بالكافور والسدر؟
أوليت شعري كيف انت على | يبس الوساد وظلمة القبر ؟
أوليت شعري كيف انت اذا | وضع الحساب صبيحة الحشر ؟
ما حجتي فيما اتيت على | علم ومعرفة ؟ وما عذري ؟[71]

الفجيعة اذن قد تكون أيسر لو انتهى الامر بالموت فقط ، ولكن وراء الموت ما وراءه ، فهناك الحساب الشديد على كل ما فعل المرء في دنياه ، لا تغادَر عنه صغيرة ولا كبيرة ، ثم يجزى عن حسن صنيعه بالجنة ، وعن سوء صنيعه بالنار ، لا يشفع عنه في ذلك احد الا العمل الصالح ، يقول ابو العتاهية :

والمورد الموت وما بعده الـ | حشر ، فذاك المورد الاكبر
والمصدر النار او المصدر الـ | جنة ، ما دونهما مصدر[72]

ويقول ابو نواس واصفا هول الحساب :

تزوّدْ قبل أن يأتيك يوم | فظيع ليس ينفع فيه زاد
اذا ما المرء عاينه توارى | بياض العين وانقلب السواد[73]

---

(٧١) زهديات ــ ص ٧٧ ــ ٧٨ .
(٧٢) ابو العتاهية ــ ص ١٥١ .
(٧٣) زهديات ــ ص ٧٠ .

ويقـــول ايضـا :

يا نفس موعدك الصـراط غـداً فتأهبـي من قبـل أن تـــرِدي
ما حجتـــي يـــوم الحساب اذا شهدت عليّ بما جنيت يدي؟[٧٤]

هذه هي الدنيا في نظر الشاعر الزاهد : فسحة قصيرة الامد ، مرهونـة بالموت ، ثم الحساب على كل ما فعله الانسان ابان عمره القصير هذا في يوم شديد عسير ، ثم يحشر الناس جميعا في يوم اشد واطول هو يوم القيامـة ، ليجزوا عما فعلوا بالنار او بالجنة . وما دام الامر كذلك فعلى المرء ان يتذكر دائما ان الدنيا حقيرة على رغم ما فيها من المغريات ، يقول ابو العتاهيـة :

وما تعدل الدنيا جناح بعوضـة لدى الله او مقدار زغبة طائر[٧٥]

وهي ما دامت تافهة الى هذا الحد ، فعلى المرء ان يتخذ منها سبيلا للعمل الصالح الذي يشفع له في نيل جنة الخلد الابدية والنجاة من نار جهنـــم الحامية ، ولن يتسنى له ذلك الا بالتخلق باخلاق الاسلام الحنيف ، واحتذاء سيرة الرسول الكريم ، ومن هذه النظرة انبعث الضرب الثالث من الشـعر الديني ، وهو الشعر الاخلاقي .

الشعر الاخلاقي :

يدور هذا الضرب من الشعر على تصوير الموقف الديني الذى ينبغي ان يتخذه الانسان بينه وبين ربه من جهة ، وبينه وبين الناس والحياة العامة من جهة اخرى . وفيما يتعلق بموقف المرء من ربه عليـه بالطبع ان يؤدي ما أمره الله به ، وما بلّغه الرسول الكريم ، فالفرائض الاسلامية وســائر الواجبات الدينية هي في طليعة ما يجب على المرء اداؤه ، يقول ابو العتاهية :

أقم الصـلاة لوقتهـا بطهورهـا ومن الضلال تفـاوت الميقـات
واذا اتسعت برزق ربك فاجعلن منه الأجلّ لأوجـه الصدقـــات
في الاقربين وفي الأباعـــد تـارة ان الزكاة قرينـة الصـلوات[٧٦]

---

(٧٤) المصدر السابق ــ ص ٤٤ .
(٧٥) ابو العتاهية ــ ص ١٥٠ .
(٧٦) ابو العتاهية ــ ص ٥٩ ــ ٦٠ .

وهذا سعيد بن وهب يحج على قدميه تكفيرا عما اقترف من معاص وآثام . وفي ذلك يقول مخاطبا قدميه :

قدميَّ اعتورا رمـلَ الكثيب ... واطرقا الآجنَ من ماء القَليبِ
رب يوم رحتما فيه على ... زهرة الدنيا وفي واد خصيب
وسماع حسن من حسن ... صخب المزهر كالظبي الربيب
فاحسبا ذاك بهذا واصبرا ... وخذا من كل فن بنصيب
انما أمشي لاني مذنب ... فلعل الله يعفو عن ذنوبي(٧٧)

على ان الاقبال على عبادة الله واداء فرائضه والالتزام الزائد بها ينبغي ان يكون خالصا لوجه الله دون رياء او مداجاة ، بل على العكس ، ينبغي ان تكون العبادة طريقا لاماتة شهوات النفس وتصفيتها واطراح الحياة الدنيا ولهوها ، وكان ذلك يتجلى اضافة الى المبالغة في العبادة والاكثار منها ، بالتحلي بصفات شخصية وسجايا اسلامية تسود علاقاته مع الناس والحياة العامة . ذلك ان الزاهد ينظر الى الانسان على انه مخلوق ضعيف ، فقد خلق من طين دون ان يكون له في ذلك اختيار ، وهو في عمره القصير هذا يجهل ما يضمر له القدر ، يقول ابو العتاهية :

لأمرٍ ما خُلقت فما الغرور ؟ ... لأمر ما تُحثّ بك الشهور
أتدري ما ينوبك في الليالي ... ومركبك الجموح بك العثور ؟(٧٨)

واذا كان الانسان بمثل هذا الضعف فعلام الاغترار والتفاخر ؟ وعلام هذا التمايز الزائف بين الناس ؟ ان الزاهد لا يرى ميزة لانسان على غيره الا بالتقوى ، يقول ابو العتاهية :

---

(٧٧) تاريخ بغداد ــ ٩/٧٤ .

(٧٨) ابو العتاهية ــ ص ١٥٧ ، وانظر : كتاب الزهد في العقد الفريد ــ٢/١١٧ ــ ١٥٢ .

لا فخرَ الا فخر اهل التقى غداً اذا ضمّهم المحشرُ
ما أحمقَ الانسانَ في فخره وهو غدا في حفرة يُقبَرُ !
ما بالُ مَن اولُه نطفةٌ وجيفةٌ آخره يفخر ؟
أصبح لا يملك تقديمَ ما يرجو ولا تأخيرَ ما يحذر[79]

لذلك كان التواضع ابرز سمات الزهاد ، فقد تواضعوا مع الناس كما تواضعوا في طعامهم ولباسهم حتى كان الفقر مقترنا بهم ، وقد عبر ابو العتاهية عن نزوع الزهاد الى الظهور بمظهر المساكين في قوله :

يا من تشرّف بالدنيا وطينتها ليس التشرف رفع الطين بالطين
اذا اردت شريف الناس كلهم فانظر الى ملك في زي مسكين[80]

وقد تعالت في اشعارهم ايضا الدعوة الى نبذ الحرص على الدنيا وجمع المال والى الاكتفاء بما هو دون القوت . في ذلك يقول محمد بن كناسة :

معاشي دُوَينَ القوتِ والعِرضُ وافرٌ
وبطني عن جدوى اللئام خميصُ[81]

ويقول ابو العتاهية في ذم الحرص :

يا جامعَ المال في الدنيا لوارثه هل انت بالمال بعد الموت تنتفعُ ؟
لاتمسكِ المالَ واسترضِ الالهَ به فانّ حسبَكَ منه الريّ والشِبَع[82]

---

(79) ن . م – ص 152 .
(80) ابو العتاهية – ص 392 .
(81) الاغاني – ط ساسي – 12/107 .
(82) ابو العتاهية – ص 226 .

بينما كثر امتداح الفقر وذم الغنى ، يقول محمود الوراق :

يا عائب الفقـــر الا تزدجر ؟ عـيب الغنـــى اكثر لـو تعتبـر
من شـرف الفقـر ومن فضلـــه على الغنى - ان صح منك النظر -
أنـك تعصي كي تنـــال الغنى وليس تعصي الله كي تفتقر[٨٣]

ويعجب محمود الوراق من اولئك الجشعين الذين استأثر حب المال بقلوبهم ، وهم مع ذلك يظهرون للناس تدينهم وتعبدهم لله :

أظهـروا للنـــاس دينـــا وعـــلى الدينـــار داروا
ولـــه صامـــوا وصلـوا ولـــه حجـــوا وزاروا
لـــو بدا فـــوق الثريا ولهم ريش ، لطاروا[٨٤]

ومثل هذا المجتمع المادي المتظاهر كذبا بالدين ، والذي تتحكم فـــي علاقاته المنافع والمصالح ، هو الذي دعـــا الى اجتنابـه واعتزالـــه ، لان الالتحام فيه يعني الاشتراك في مآثمه ، لذلك كثرت في اشعارهم الدعوة الى العزلة واجتناب الناس ، يقول ابو العتاهية :

قد بلونـا الناس في اخلاقهـــم فرأيناهـم لـذى المـــال تبـــع
وحبيب النـــاس مـن اطمعهـم انمـا النـاس جميعـــا بالطمـع
فسـد الناس وصـاروا ان رأوا صالحا في الدين قالوا: مبتدع[٨٥]

وما داموا كذلك فان الراحة في اليأس منهم ، وان الغنى في القناعة :

انمـــا الراحـة المريحـــة في اليأ س من الناس والغنى في القناعة[٨٦]

---

(٨٣) العقد الفريد ـ مصر ٩٣٥ ـ ج ٢ ـ ص١٤٤، وانظر : عيون الاخبار ـ ط دار الكتب ١٩٢٨ ـ ج ٢ ـ ص ٣٧٣ .
(٨٤) العقد الفريد ـ ٢ / ١٤٩ .
(٨٥) ابو العتاهية ـ ص ٢١٨ ـ ٢١٩ .
(٨٦) المصدر السابق ـ ص ٢٣٣ .

وكما دعا الزهاد الى اعتزال الناس ، فقد دعوا كذلك الى الابتعاد عن السلطان ، الذي وجدوا فيه ، على ما يبدو ، اظهر مثل للزيغ عن روح الاسلام واخلاقه من جهة ، ورمزا للظلم الاجتماعي السائد من جهة اخرى ، يقول ابو العتاهية :

يا صاحب التيه منذ قرّبه السلطان هذا من قلّة الفكر

مالك لا ترجع السلام على الزوّار الا بطرفة الدظر ؟

تفعل هذا وانت من بشر فكيف لو كنت من سوى البشر ؟

ما انت الا من الغبار وان اصبحت في امرة وفي خطر[87]

وقد لام الزاهد المعروف عبدالله بن المبارك صاحبه الزاهد اسماعيل بن عليّة على توليه الصدقات بالبصرة قائلا :

يا جاعل الدين له بازيا يصطاد اموال المساكين

احتلت للدنيا ولذاتها بحلية تذهب بالدين

وصرت مجنونا بها بعدما كنت دواء للمجانين[88]

بل اننا قد نسمع بعض الاحيان ، نقدا للنظام واشارة الى اشتداد البغي والطغيان ، يقول ابو العتاهية :

حبّ الرئاسةِ أطغى مَن على الأرض

حتى بغى بعضُهم فيها على بعض[89]

---

(٨٧) المصدر السابق ــ ص ١٦٧ .

(٨٨) صفة الصفوة ــ ابن الجوزي ــ حيدر آباد ١٣٥٧هـ ــ جـ ٤ــ ص١١٤ .

(٨٩) ابو العتاهية ــ ص ٢١٢ .

بل ان ابا العتاهية نفسه يخاطب الخليفة ، مبصرا اياه ببؤس الرعية وقلة ارزاقها وانحطاط احوالها . فيقول :

من مبلغ عني الاما م نصائحا متواليه
اني ارى الاسعار اسـ ـعار الرعية غاليه
وارى المكاسب نزرة وارى الضرورة فاشيه
وارى هموم الدهر را ئحة تمر وغاديه
وارى المراضع فيه عن اولادها متجافيه
وارى اليتامى والارا مل في البيوت الخاليه[٩٠]

والى جانب الدعوة الى اعتزال الناس والابتعاد عن السلطان ومشاركة الحكم ، فقد ظهرت ايضا الدعوة الى التزام الصمت في الشعر الديني ، وهو من أمارات المواقف السلبية التي غدت تشيع في حركة الزهد ، والتي صارت فيما بعد من آداب اهل التصوف . ذلك ان اخلاق الزهاد لتنبو عن كل ما هو بعيد عن روح الاسلام ، وعلى ذلك فقد كانوا يفضلون الصمت على ان يخوضوا في مآثم السلطة ومعاصي المجتمع . ومع سيادة الاتجاه المادي وتعاظمه ، وانسجاما مع تصور الزهاد لقيمة الانسان من حيث ضعة اصله ، وضعف قدرته ، وارتهان عمره بالموت ، كانت نزعة الايمان المطلق بالقدر والاستسلام له تتركز في الشعر الديني ، يقول ابو العتاهية :

ما أبعد الشيء منك مالم يسا عدْكَ عليه القضاءُ والقَدر[٩١]

وهذا الاستسلام للقدر جعل الزهاد يُلقون بازمّة امورهم لله متوكلين عليه ، قانعين بفضله ، شاكرين لنعمائه ، صابرين على بلائه ، راضين بقضائه ، وهكذا كان « التوكل » و« القناعة » و « الشكر » و « الصبر »

(٩٠) ن . م – ص ٤٣٩ – ٤٤٠ .
(٩١) ابو العتاهية – ص ١٤١ .

و« الرضـا » من السمات البارزة في الشعر الديني عصرئذ ، يقول محمود الوراق في القـدر :

قـدر اللـه كائـن حـين يقضـى وروده
قـد مضى منـك علمـه وانتهـى مـا يريده[٩٢]

ويقول ابو العتاهية وهو يقرن التوكل بالقضاء والقدر :

توكـل عـلى الرحمن في كـل حاجـة
أردت فـان اللـه يقضي ويقـدر[٩٣]

ويقـول في القناعـة :

اذا عـرفت اللـه فاقنع بـه فعندك الحظ الجزيل الكثير[٩٤]

ويقول في الشكر المقترن بالامـل :

يـا رب اني لـك في كـل ما قـدّرت عبـد آمـل شاكر[٩٥]

وفي الصبر يقول محمود الوراق :

وذو الجهـل يأمـن أيامـه وينسـى مصـارع من قـد خلا
فـان بدهتـه صـروف الزمـان ببعض مصائبـه اعـولا
ولـو قـدّم الحـزم في أمـره لعلّمـه الصبر عنـد البـلا[٩٦]

ويقـول ابو نواس :

اصبر لمـرّ حـوادث الدهـر فلتحمدن مغبّـة الصبـر[٩٧]

---

(٩٢) ديوان محمود الوراق ـ جمع وتحقيق : عدنان راغب العبيدي ـ بغداد ١٩٦٩ ـ ص ٥٨ .
(٩٣) ابو العتاهية ـ ص ١٥١ .
(٩٤) ن ـ م ـ ص ١٧٣ .
(٩٥) ن ـ م ـ ص ١٧٥ .
(٩٦) الديوان ـ ص ١٠٨ .
(٩٧) الزهديات ـ ص ٧٧ .

وفي الرضا يقول ابو العتاهية ، ويجعله سبيل النفس للخلاص من هموم الدنيا :

والنفس في طلب الخلاص وما لها

من مَخلصٍ حتى تصيرَ الى الرضى[98]

هذه السجايا وامثالها هي التي الزم المتصوفة انفسهم بالتخلق بها كيما يصلوا الى الله ، واسموها « المقامات » . وقد افضى الالتزام الصارم بها الى تطهير النفس من كل ما سوى الله ، بحيث مهدت بشكل طبيعي لظهور نزعة الحب الالهي الذى تنسماه في اشعار رابعة العدوية وزميلاتها امثال حيونة الزاهدة التي تقول :

يا ذا الذي وعد الرضا لحبيبه   أنت الذي ما ان سواك اريد[99]

بل يبدو ان الامر تعدى ذلك الى اقامة صلات حميمة بين العبد وربه ، تمثلت في اتباع سبيل النظر القلبي لمعرفته ، والتحليق الروحي لبلوغ ملكوته ومناجاته والشراب من خمرته الازلية ، وفي ذلك تقول ميمونة ، وهي من شواعر عقلاء المجانين في القرن الثاني :

قلوب العارفين لها عيون   ترى مالا يراه الناظرونا

وألسنة بسرّ قد تناجى   تغيب عن الكرام الكاتبينا

واجنحة تطير بغير ريش   الى ملكوت رب العالمينا

فتسقيها شراب الصدق صرفا   وتشرب من كؤوس العارفينا[100]

---

(٩٨) ابو العتاهية ــ ص ٢٠٢ .

(٩٩) شهيدة العشق الالهي ــ ص ١١٥ .

(١٠٠) ن . م ــ ص ١١٧ .

ولابد لنا ان نشير في النهاية الى ان الزهاد كانوا في اخلاقهم حلماء متواضعين يجزون الاساءة بالاحسان ويؤثرون غيرهم على انفسهم ، يقول محسود الوراق في تصوير عفوه عن ظالمه :

اني وهبت لظالمي ظلمي ... وغفرت ذاك له على علم
ورأيته اسدى الي يدا ... لما أبان بجهله حلمي
رجعت اساءته عليه واحسا ... ني اليّ مضاعف الغنم
وغدوت ذا أجر ومحمدة ... وغدا بكسب الظلم والاثم
وكأنما الاحسان كان له ... وانا المسيء اليه في الحكم
ما زال يظلمني وارحمه ... حتى رثيت له من الظلم(١٠١)

ولابي العتاهية قطعة يجمل فيها صفات الزاهد نثبتها فيما يلي :

ان القريرةَ عينُه عبدُ ... خشي الاله وعيشه قصدُ
عبد قليل النوم مجتهد ... لله ، كل فعاله ، رشد
نزه عن الدنيا وباطلها ... لا عرض يشغله ولا نقد
مستجَهل في الله محتقَر ... هَزْل المخافة عنده جد
متذلل لله مرتقب" ... ما ليس من اتيانه بدّ
رفض الحياة على حلاوتها ... واختار ما فيه له الخلد
يكفيه ما بلغ المحل به ... لا يشتكي ان نابه جهد(١٠٢)

مما سبق يمكننا ان نخلص الى ان اخلاق الزهاد وسلوكهم كانت اولى حلقات الوصل بينهم وبين المتصوفة ، ومن آيات ذلك ان كلمة « صوفي » ذاتها قد اخذت من احد مظاهر سلوك الزهاد وهو لباسهم الصوف الذى

---

(١٠١) الكامل ـ ٢/٤ـ٥ .
(١٠٢) ابو العتاهية ـ ص ١١٤ ـ ١١٥ .

يرتدونه • ولاشك ان المبالغة بالالتزام الاخلاقي الصارم لدى الزهاد . والاخذ الشديد بترويض النفس ، قد كان يتساوق ضرورة مع تعميق النظر الباطني في المعتقدات والافكار الدينية ، الامر الذى افضى فيما بعد الى اكتمال التصوف النظري • ووفق هذه النظرة يبدو لنا ان اهمية التأثيرات غير الاسلامية في شعر الزهاد لم تكن بالخطورة التي تصورتها طائفة من المستشرقين ، ومع اننا لا نستطيع ان نقدر بدقة الاثر الذى تركته الافكار المسيحية والهندية والفارسية في الزهد الاسلامي ، الا اننا نستطيع ان نقرر : ان تأثر الزهاد المسلمين بهذه الافكار قد كان ملحوظا في الاخبار التي تناقلتها كتب الادب والتاريخ ، سواء عن طريق اللقاءات المباشرة التي كانت تتم بين الزهاد المسلمين وبين رهبان المسيحية او السياح الهنود ، ام عن طريق المنقولات النظرية لعموم الافكار الجديدة التي اطلع عليها المسلمون • وبنفس الدرجة ايضا نستطيع ان نقرر : ان اهم مصدر لافكار الشعر الديني بعد القرآن هو اقوال الوعاظ والقصاص والمحدثين وما ينشدونه من اشعار القدماء ، ومايذكرونه عن الموت والقبور ومصير الانسان ، فقد كان صالح المري القاص العابد كثيرا ما ينشد :

فبات يروّي اصول الفسيل فعاش الفسيل ومات الرجل[١٠٣]

وكان مالك بن دينار يكثر من ذكر الموت والحديث عن اهل القبور حتى تخنقه العبرات ، وله في ذلك اشعار منها قوله :

أتيت القبور فناديتهن	أين المعظّم والمحتقر ؟
وأين المدلّ بسلطانه	واين المزكّى اذا ما افتخر ؟
تفانوا جميعا فما مخبر	وماتوا جميعا ومات الخبر
تروح وتغدو بنات الثرى	فتمحو محاسن تلك الصور
فيا سائلي عن اناس مضوا	امالك فيما ترى معتبر[١٠٤]؟

(١٠٣) البيان والتبيين ــ ١٣٢/١ .
(١٠٤) عيون الاخبار ــ ٢ / ٣٠٢ ــ ٣٠٣ .

وكـان سفيان بن عيينة وسفيان الثوري يكثران من انشـاد الشعر فـي مواعظهما . وكان الشعراء يلمون كغيرهم بهذه المجالس فتستثير في نفوسهم الخوف والعظة والانابة الى الله وتوجه احاسيسهم وجهة روحية زاهدة ، حتى يرى شوقي ضيف ان « الوعاظ بذلك قدموا مادة واسـعة لمعاصريهم مـن من الشعراء . كي يصوغوا على نمطها مواعظ تذكى الزهد والعمل الصالح في نفوس الناس »[١٠٥] . ومن الامثلة على تأثر الشعراء بمواعظ الزهاد ما أشار اليه المبرد ، فقد وقف عند موعظة لابي العتاهية اولها :

يا عجبا للنـاس لو فـكروا وحاسبوا انفسهم ابصروا[١٠٦]

فردّها الى بعض الاحاديث النبويّة وكلام علي بن ابي طالب والحسن البصري[١٠٧] . وقد ذكر صاحب العقد الفريد امثلة على تأثر الشـعراء باقوال الانبياء والزهاد والصالحين ، فقد نقل ان الحسن البصري قـال : « عيّرت اليهود عيسى عليه الصلاة والسلام بالفقر ، فقال : من الغنى أتيتم . أخذ هذا المعنى محمود الوراق فقال :

يـا عـائب الفقـر الا تزدجـر
عيب الغنى اكثر لو تعتبر .. الابيات[١٠٨] .

وذكر ان النضر بن شميل قال : انشدونا من زهديات ابي نواس فانشدوه:
أرى كلّ حي هالكا وابن هالك وذى نسب في الهالكين عريق ..الابيات
فقال : قاتله الله لكأنما سمع كلام الحسن (البصرى) : ان امرءً ليس بينه وبين آدم الا اب ميت ، لمعرق هو في الموت »[١٠٩] .

وكما تأثر الشعراء بالقرآن وباقوال الزهاد في افكارهم ومعانيهم ، فقد تأثروا كذلك اساليب القرآن واساليب الزهاد ، ولعل تأثر الشعراء باسلوب

---

(١٠٥) العصر العباسي الاول ــ ص ٤٠٠ .
(١٠٦) ابو العتاهية ــ ص ١٥١ .
(١٠٧) الكامل ــ ٢ / ١١ وما بعدها .
(١٠٨) العقد الفريد ــ ٢ / ١٤٤ .
(١٠٩) زهديات ــ ص ٤١ .

القرآن من الوضوح والظهور بحيث لا يحتاج الى بيان ، وحسبنا منه قول ابي العتاهيـة :

يا عجبا كلنا يحيد من الحين وكل لحينه لاقي
كأن حيا قد قام نادبه والتفت الساق منه بالساق
واستل منه حياته ملك الموت خفيا وقيل : من راق[110]

بل ان ابا العتاهية هذا يجمع بين لغة الحديث ولغة القرآن في بيت واحد فيقول :

الا رب ذي طمرين في مجلس غدا
زرابيه مبثوثة ونمارقه

ولعل تأثره في صدر البيت واضح في قول الرسول : « رب ذي طمرين .. لو اقسم على الله لأبره . »[111] وبلغة القرآن في عجزه في قوله تعالى : « ونمارق مصفوفة . وزرابي مبثوثة »[112] . وهذا ابو نواس ينظم الحديث الشريف : « عفو الله اكبر من ذنبك » شعرا فيقول :

يا كبير الذنب عفو الله من ذنبك اكبر[113]

اما تأثر الشعراء بلغة الادعية والابتهالات والمواعظ فواضح ايضا ، وحسبنا ان نستشهد بمقطوعة ابي نواس التي قالها لما حج وأحرم ، « فلما جنه الليل جعل يلبي بشعر ـ كما عبّر ابو الفرج ـ ويحدو به ويطرب ، فغنى به كل من سمعه :

الهنا ما أعدلك مليك كل من ملك
لبيك قد لبيت لك لبيك ان الحمد لك
والملك لا شريك لك ...... »[114]

---

(١١٠) ابو العتاهية ـ ص ٥٨٩ .
(١١١) حلية الاولياء ـ ١/٣٥٠ ، البيان والتبيين ـ ٣/١٧١ ، اللمع ـ ص١٨٧
(١١٢) الغاشية : ١٦ .
(١١٣) زهديات ـ ص ٥١ .
(١١٤) الاغاني ـ ١٨ / ٢ .

كما لاحظ شوقي ضيف أن اسلوب ابي العتاهية في الزهد قد طبع بطوابع الاسلوب الوعظي من التكرار وكثرة النداء والاستفهام والامر • كما شاعت في زهدياته ادعية وابتهالات لربه من مثل قولـــه :

الهـــي لا تعذبنـــي فانـــــي مقـــر بالذي قـــد كـــان مـــني
ومــــالي حيلـــة الا رجائـــي لعفوك إنْ عفوت وحسن ظني[115]

ومثل هذا القول اذا انطبق على ابي العتاهية فانه ينطبق كذلك عـــلى سائر شعراء الزهد في عصره بشكل او باخر •

بعد كل هذه الوقفة، علينا ـ ونحن نختتم هذا الفصل ـ ان نسأل : ما هي الآثار التي استمدها الشعر الصوفي من الشعر الديني في الاسلام ؟ ومع ان الاجابة عن هذا السؤال ليست يسيرة ، بالنظر لصعوبة تحديد هذه الاثـار التي هي على اشد ما يكون من التداخل والامتزاج ، الا اننا نستطيع ان نقول: ان الشعر الديني قد أمد الشعر الصوفي بنواح ثلاث رئيسة هي ، الاخـلاق ، والافكار ، والاساليب •

وفيما يتصل بالاخلاق ، فقد تمسك زهاد هذا العصـر بالاداب التـي قررها الاسلام ، كما اكثروا ايضا من الحديث عن زوال الدنيا وباطلها وغرورها وضآلة شأنها • وعلى الرغم من ان هذه الافكار موجودة في القرآن الا ان المبالغة المتطرفة في التزامها هي التي افضت بالزهاد ـ عـلى ما يبـــدو ـ الى اعتزال الناس ونبذ طيبات الحياة واعتبار حياة التقشف والعزلة هي الحيـاة المثلى ، وهو امر بلغ فيه الصوفية غايته في القرن التالي •

وفي الناحية الفكرية ، يبدو ان فكرة زهاد هذا العصر عن فظاعة الموت ووحشة القبر وبشاعة الفناء وهول الحساب والقيامة ـ وهي امور اسـهب في تصويرها الحارث المحاسبي خاصة ـ ربما ساعدت على التوسع فيها افكار غير اسلامية ، ذلك ان هذا الموقف الساخط المتشائم الذى يكره الموت ويخافه

---

(115) العصر العباسي الاول ـ ص ٢٥١ .

لا يطابق موقف الاسلام الذى يحبب الناس الى لقاء ربهم[116] ، على حين يرى محمد مصطفى هدارة ان هذه الفكرة « اسلامية محضة نشأت مع حركة التصوف التي بدأت في هذا القرن ، وكانت من اثار عنف حركة الزهد العكسية التي خالفت تيار اللهو والمجون ، ثم اصبحت فيما بعد فكرة شائعة عند المتصوفة ادت الى التوكل في المجتمع الاسلامي »[117] .

ومع ان لشقيق البلخي (ت ١٩٤هـ) كلاما معروفا في التوكل[118] ، الا ان الحارث المحاسبي قد توسع في هذه الفكرة ـ على ما يرى ماسنيون ـ حتى اصبح التعويل على زهد النفس بترك الاعراض والشهوات يؤدي الى فكرة التوكل[119] .

ولقد قادت هذه الفكرة الى الاستسلام الكامل لقضاء الله وقدره ، وهو ما نجم عنه ظهور الدعوة الى الصبر والقناعة والرضا والشكر لما يصدر عن الله ، وهي الفاظ رأيناها لدى شعراء هذا العصر ، ولكنها تصبح في لغة التصوف اصطلاحات ذات معان مخصوصة يكثر ورودها في الشعر الصوفي .

ان النظر العلمي يقتضينا ان نقرر ان هذه الافكار مجتمعة هي التي افضت ببعض الزهاد ، وعلى نحو متفاوت ، الى الشعور برابطة الحب لله ، ويبدو ان رابعة العدوية كانت في طليعتهم . ومن المعروف ان نظرية الحب الالهي قد احتلت بعدئذ مكانا فسيحا في الشعر الصوفي اللاحق .

اما لغة الشعر الصوفي فقد كانت هي الاخرى امتدادا لاساليب الشعر الديني ، ولكنها زادت عليه وجاوزته الى طرائق واساليب اخرى جنحت الى الرمز وتكثرت من الالفاظ الاصطلاحية ، وهي ظاهرة سيعنى بها فصل خاص من فصول هذا البحث .

---

(١١٦) دراسات في الادب الاسلامي ـ ص ٩٥ .

(١١٧) اتجاهات الشعر العربي ـ ص ٣٠٠ .

(١١٨) فوات الوفيات ـ محمد بن شاكر الكتبي ـ تح : محمد محي الدين عبد الحميد ـ مصر ١٩٥١ ـ جـ١ ـ ص٣٨٥ ، وانظر الرسالة القشيرية ـ ص ١٤ .

(١١٩) دائرة المعارف الاسلامية . مادة (زهد) .

الفصل السادس

موضوعات الشعر الصوفي

(١) تمهيد

كما ولد التصوف في احضان حركة الزهد الاسلامي العامة ، كذلك ولد الشعر الصوفي في رحم التيار العام للشعر الديني في الاسلام . وكما كان شاعر الزهد لسانا لحركة الزهد العامة ، كان الشاعر الصوفي لسان التصوف بلغة الشعر . ولعلنا التمسنا في الفصل السابق بعض ما يشير الى ذلك ، ففيما يتصل بالشريعة رأينا الدعوة الى التمسك بالفرائض الدينية التي اوجبها الاسلام والمبالغة في ادائها امرا شائعا في الشعر الديني ، فالشعراء يحضون - كما يحضّ القرآن - على الاكثار من الصلوات والادعية والذكر وسائر العبادات والنوافل كالصوم الطويل والذهاب الى الحج سيرا على الاقدام وغيرها . وكان يستتبع ذلك في الجانب الاخلاقي سهر الليل وقيامه ونبذ طيبات الحياة ومتعها . والتحلي بصفات الفقر وايثار الغير ، وتعذيب النفس وحرمانها ، والرغبة في اعتزال الناس بالخلوة او السياحة ... كل هذا خلاصا من عذاب الجحيم وهول القيامة والحساب ، وفوزا برضا الله وجنته . وضمن هذا الاطار ظلت تسير حركة الزهد في الاسلام ، مع تحولات ومخاضات كانت تعمل فيها بالقدر الذى تقتضيه طبيعة التطور الحضارى للمجتمع الاسلامي .

على ان هذه السمات لم تكن هي ذاتها التي طبع بها التصوف الاسلامي ، فعلى الرغم من ان الصوفية التزموا التزاما شديدا ، وحتى زمن متأخر ، بالجانبين التعبدى والاخلاقي ، وبالغوا كثيرا فيهما ، الا

ان التزامهم هذا قد افضى الى نتائج جديدة غير التي كانت عليها حركة الزهد التقليديه . وهذا هو ما تتميز به حركة التصوف الاسلامي حقا • فالفرائض التي اوجبتها الشريعة لم تكن في نظر الصوفية مجرد شعائر شكلية، بل هي في الحقيقة وسائل لتطهير النفس من علائقها بالدنيا تمهيدا لمعرفة الله « الحق » ، وهو ما عبر عنه معروف الكرخي حين عرف التصوف بانه « الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق »[1] وفي هذ النظرة بالذات يكمن سر الخلاف بين الفقهاء والصوفية (الشريعة والحقيقة) ، كما ان هذه النظرة نفسها هي التي هونت على الصوفية حياة التقشف والعزلة والحرمان التي كانوا يحيونها ، وحببت اليهم تلك المصاعب والمشاق التي كانوا يكابدونها برضا وهم في طريقهم الى الله ، حتى بلغوا في هذا الشأن ، حدا يعز على التصديق •

وكلما زاد استلهام الصوفية للمؤثرات الاجنبية المتعاظمة النفوذ في الوسط الاسلامي ، وسّع ذلك من افاق المعرفة الصوفية المجردة وغير المحدودة ، الامر الذي شجع بعض الصوفية فيما بعد على النظر الى مظاهر الشرع بتهاون واستخفاف • ومع ان الحلاج يعتبر من اوائل الذين عبروا عن هذا الاتجاه جهرا ، الا انه قوي واشتد بعده ، خاصة في بلاد فارس على يد ابي سعيد الخير شاعر الرباعيات الفارسية المعروف • ولما كان مثل هذا الاتجاه، يعطي - بحكم لا محدوديته - فرصة ملائمة لظهور قابليات الافراد وبروز نزعاتهم الذاتية ، فقد استقل معظم الشيوخ بطائفة من اتباعهم ومريديهم على هيئة جماعات من التابعين تترسم برسوم معينة ، ومن ثم غدا التصوف فرقا متعددة ليس من اليسير معرفة اتجاه كل منها ولا تمييز بعضها عن البعض الاخر ، الامر الذي مهد لظهور الغزالي ، المتدين اللاهوتي، الذي سعى لمزج الدين بالتصوف ، وكرس لذلك كتابه المعروف « احياء علوم الدين » •

---

(١) الرسالة - ص ٥٥٢ •

٢) شعر الزهد الصوفي :ـ

لقد عبّر الشعر الصوفي بأمانة عن مختلف النوازع الصوفية ، فقد بدأ اول الامر ممتزجا بشعر الزهد ، شأنه في ذلك شأن التصوف نفسه ، والاشعار التي رويت عن متصوفة الزهاد هي في عمومها ذات غرض اخلاقي تعبدي اكثر منها ذات نزوع روحي باطني . وفي طليعة الموضوعات التي عرض لها الشعر الصوفي في بدايته هو الاعراض عن الدنيا والزهد فيها ، باعتبار ان ذلك هو الخطوة الاولى في طريق التصوف . ويمكننا ان نعد الابيات التي نُصح فيها محمد بن المبارك على لسان امرأة صوفية خير مثل على ذلك :

دنياكَ غـرّارة فدعهـا ... فانهـا مركـب جمـوح

دون بلـوغ الجهول منهـا ... مُنيتَـه ، نفسـه تطيـح

لا تركب الشـرّ واجتنبـه ... فانـه فاحش قبيـح

والخير فاقـدم عليـه ترشد ... فانـه واسـع فسيح[٢]

وفي الاعراض عن الدنيا ايضا يقول عبدالله بن خبيق :

اف لدنيـا ابت تواتينـي ... الا بنقضي لها عرى دينـي

عينـي لحينـي تديـر مقلتهـا ... تطلب ما سـرها لترديني[٣]

وكما رأينا عند شعراء الزهد ، فان هذا الاعراض عن الدنيـا ومغرياتها مبعثه الرضا بمشيئة الله والقناعة بفضله . وهذا بشر بن الحارث (ت ٢٧٧ هـ) يفضل ان يحيا حياة الفقر والقناعة على حياة الترف والغنى فيقول :ـ

قَطْعُ الليالـي مـع الايـام في خَلَـق

والنـوم تحت رواق الهـمِّ والقلَـقِ

احرى وأَعـذَرُ بـي من ان يقـالَ غـدا

انـي التمسـت الغنـى من كف مُختلِق

---

(٢) حلية الاولياء ـ ٩/٢٩٩ .

(٣) ن . م ـ ١٠ / ١٦٩ .

قالوا : رضيتَ بذا قلتُ : القنــوع غنـى

ليس الغنى كثرة الامــوال والــورِق

رضيت بالله في عُسري وفي يُسري

فلسـت اسلك الا واضحَ الطـرق[4]

اما الغنى الحقيقي فلا يتأتى الا بالتعفف واليأس مما عند الناس والصبر على ما يبتلى به العبد من نوازل ، يقول ذو النون :

لبست بالعفة ثوب الغنى فصرت امشي شامخ الراس

انطق لي الصبر لساني فما اخضع بالقول لجلاسي

اذا رأيت التيه من ذي الغنى تهت على التائه باليأس[5]

على ان هذا الغنى الحقيقي لا يستوطن الا قلب امريء متوكل على الله ، ومن يتوكل على الله فهو حسبه وهو الذي يسدده لما يريد :

يجول الغنى والعزّ في كل موطن

ليستوطنا قلبَ امرىء ان توكلا

ومن يتوكلْ كان مولاه حسبَه

وكان له فيما يحاول معقِلا[6]

ومن الواضح ان نزعة الاعراض عن الدنيا والزهد بما فيها ، والاخلاد الى حياة القناعة والفقر والرضا بفضل الله والصبر على نوازله وشكران نعمه والتوكل عليه في السراء والضراء ، قد افضت بالضرورة – كما رأينا ذلك عند الزهاد – الى ان يحيا الصوفية حياة تقشف واعتكاف ونزوع الى الخلوة والسياحة للانفراد والتأمل ، لم تكن تتنافى – على ما يبدو – مع وجود حلقات منظمة تقريبا لدراسة التصوف النظري وتعلمه[7] .

---

(٤) طبقات الصوفية – ص ٤٤ .

(٥،٦) الحلية – ٩ / ٣٧٢ .

(٧) التعرف – ص ٣٠ – ٣٢ .

وكما رأينا عند الزهاد ، فان حياة الحرمان والتقشف عند الصوفية كان مبعثها الرهبة من عذاب الله وحسابه ورجاء الفوز بجنته ونعيمه ، ويعتبر كتاب « التوهم » للمحاسبي خير ما يوضح ذلك ، فهم يرون « ان العبد بين الخوف والرجاء »[٨] ، ويقول الواسطي : « الخوف والرجاء زمامان على النفوس لئلا تخرج الى رعوناتها[٩] ، وبناء على ذلك فقد كثر ذم الدنيا وسرعة زوالها والدعوة الى الاعراض عنها ، والنظر اليها على انها طريق الى الموت وفرصة للتزود بالعمل الصالح ، يقول محمد بن منصور :

انما الدنيا ـ وان سرّت ـ قليل من قليل
ليس تعدو ان تبدّى لك في زيّ جميل
ثم ترميك من المأ من بالخطب الجليل
انما العيش جوار الله في ظل ظليل[١٠]

ويدعو خيثم العجلي الى التزود للموت ذلك الرحيل الذى لابد منه فيقول :ـ

يا خاطب الدنيا على نفسها ان لها في كل يوم حليل
ما اقتل الدنيا لخطّابها ! تقتلهم قدما قتيلا قتيل
تستنكح البعل وقد وطّأت في موضع اخر منه بديل
اني لمغتر وان البلا يعمل في جسمي قليلا قليل
تزودوا للموت زادا فقد نادى مناديه : الرحيل الرحيل[١١]

---

(٨) ن ٠ م ـ ص ٧٤ .
(٩) الرسالة ـ ص ٦٦ .
(١٠) الحلية ـ ١٠ / ٢١٧ .
(١١) الحلية ـ ١٠ / ١٣٩ .

ويربط يحيى بن معاذ الرازي بين قطع العلائق بالدنيا والظفر بالنعيم الخالد فيقول :

سلّم على الخلق وارحلْ نحوَ مولاكا
واهجر على الصدق والاخلاص دنياكا
عساك في الحشر تُعطى ما تؤمّلُه
ويكرم الله ذو الآلاء مثواكا[12]

ويقول الشبلي :

قد نادت الدنيا على اهلها	لو ان في العالم من يسمع
كم واثق بالعمر واريته	وجامع فارقت ما يجمع ؟[13]

وله ايضا :

ليت شعري كيف ذكري	عند من يعلم سري ؟
ليت شعري كيف حالي	عند احضاري وحشري ؟
اجميل أم قبيح	أبخير أم بشر ؟
اترى يقبل قولي	ام ترى يشرح صدري ؟
ليت شعري اين امضي	لنعيم أم لجمر[14] ؟

على ان الصوفية ما لبثوا ان تحرروا من هذه النظرة التقليدية للخوف والرجاء ، وهي وان ظلت ترد في اشعارهم ، الا انهم منحوها معنى باطنيا جديدا، فغدا « الخوف سراج القلب به يبصر ما فيه من الخير والشر »[15] ، وغدا الرجاء هو « النظر الى سعة رحمة الله »[16] . ولم يقفوا منهما عند هذا الحد

(١٢) ن . م – ١٠ / ٦٣ .
(١٣) الديوان – ص ١١٠ ولعلها : فرقت ، بدلا من : فارقت .
(١٤) الديوان – ص ١٠٣ .
(١٥) الرسالة – ص ٦٥ .
(١٦) ن – م – ص ٦٨ .

بل اوغلوا في استبطانهما استبطانا روحيا فصار الخوف « هيبة » (والهيبة من شرط المعرفة)[١٧] ، وقالوا في الرجاء انه « قرب القلب من ملاطفة الرب »[١٨] ، وهكذا جعلوا الخوف يفضي الى المعرفة ، يقول احمد بن عاصم الانطاكي : « من كان بالله اعرف كان له اخوف »[١٩] . وجعلوا الرجاء يفضي الى « الحب » فهو « رؤية الجلال بعين الجمال »[٢٠] ، والحب طريق المعرفة . وهكذا جعلوا « الخوف والرجاء » اساسا لمعرفة الله معرفة حقيقية ببلوغ حال « الفناء » والتحقق « بالبقاء » بالله ، وذلك هو غاية الصوفي ومنتهى طلبه . ومن هنا تماما يتعين المنعطف الذى يميز الشعر الصوفي عن شعر الزهد الاسلامي .

٣) شعر الطريق الى الله :

يجتاز الصوفي في طريقه الى الله مرحلة اولية غايتها اماتة شهوات النفس وقطع علائقها بالدنيا وتطهيرها من كل ميل الى غير الله . ويطلق الصوفية على هذا اللون من الترويض النفسي اسم « المجاهدة » . وقد قسمتها كتب الصوفية الى عدة درجات تفضي كل درجة الى درجة اخرى هي ارفع من سابقتها شأنا ، وقد اطلقوا على هذه الدرجات اسم « المقامات » . ولأن هذه « المقامات » متداخلة يستدعي بعضها بعضا تبعا لحاجة نفس الصوفي ، فنحن لا نظفر باجماع على تحديدها او تسلسلها في كتب التصوف . ويبدو ان هذا راجع الى اختلافها لدى الصوفية انفسهم تبعا للاستعداد النفسي الذى يتمتع به هذا الصوفي او ذاك ، بحيث صارت طرق السالكين الى الله بعدد انفاس سالكيها[٢١] .

---

(١٧) ن ـ م ـ ص ٦٥ .
(١٨) ن ـ م ـ ص ٦٨ .
(١٩) ن ـ م ـ ص ١٥٥ .
(٢٠) ن . م ـ ص ٦٨ .
(٢١) عوارف المعارف ـ ص ٤٧٠ ـ ٤٧١ .

ومع ان « المقامات » هي المرحلة الاولى التي يبتديء بها المريد ، الا ان الصوفية قد امعنوا في النظر اليها نظرا باطنيا لا يقتصر على معناها الظاهر ، فقسموا كل مقام الى مراتب متعددة تختلف باختلاف المتحققين بها ، فالتوبة التي هي اول المقامات عادة تكون عند العوام من الذنوب ، اما توبة الخواص فتكون من الغفلة ، بينما توبة الانبياء من عجزهم عن بلوغ ما ناله غيرهم وهكذا ......(٢٢) .

وعليه فسأعفي نفسي من الحديث عن التفصيلات التي لا حدّ لها، والتي فاضت بها كتب التصوف ، عن هذه المقامات حتى بلغت بها مئة مقام وحال(٢٣)، لان ذلك يخرج بنا عن الغرض الادبي لهذه الدراسة ، فضلا عن ان المقامات، ان هي الا درجات يتحقق بها السالك لتطهير نفسه وقطع علائقها بالدنيا والاقبال بها كلية على الله ، استعدادا لبلوغ التجربة الحقيقية للصوفي ، وهي لذلك اضعف من ان تستدعي الصوفية لأن يتحدثوا عنها بشعر متميز .

يطلق الصوفية على سالك الطريق الى الله اسم « المريد » ، وهو من « الارادة » التي هي « بدء طريق السالكين واول منزلة القاصدين ، وهي مقدمة كل امر »(٢٤) ، وحقيقتها : (نهوض القلب في طلب الحق)(٢٥) ، ويصفها ابو علي الدقاق بأنها : « لوعة في الفؤاد .. لدغة في القلب .. غرام في الضمير .. انزعاج في الباطن .. نيران تتأجج في القلوب »(٢٦) ، بحيث تهون من اجلها كل المشاق والاهوال ، كما قيل :

ثم قطعت الليل في مهمهٍ ... لا اسداً أخشى ولا ذيبا
يغلبني شوقي فأطوى السرى ... ولم يزل ذو الشوق مغلوبا(٢٧)

---

(٢٢) ن . م — ص ٤٨٧ .
(٢٣) منازل السائرين — ص٢٣١ ، قوت القلوب — ١ / ٣٦٤ وما بعدها .
(٢٤) الرسالة — ص ٤٣٣ .
(٢٥) ن . م — ص ٣٣٤ .
(٢٦و٢٧) ن . م — ص ٤٣٥ .

على ان المريد في عرف الصوفية « من لا ارادة له »[٢٨] ، بل هي ارادة الله الذى وفقه للارادة ، فهو المريد في نفس الوقت [٢٩] . وقد عبّر ابو عبدالله البرقي عن هذه الفكرة بقوله :

مريد صفا منه سرّ الفؤاد فهام به السرّ في كل واد
ففي اى واد سعى لم يجد له ملجأ غير مولى العباد
صفا بالوفاء وفى بالصفا ونور الصفاء سراج الفؤاد
اراد وما كان حتى اُريد فطوبى له من مريد مراد[٣٠]

ومعنى « المقام » عندهم : « مقام العبد بين يدى الله »[٣١] فيما يأتيه « من العبادات والمجاهدات والرياضيات والانقطاع الى الله »[٣١] .

وسلوك الطريق يبدأ عندهم بمقام « التوبة » ، ومبعث التوبة لدى متصوفة الزهاد ، مصادفة واعظة توقظ في النفس الرغبة عن الدنيا وتدفعها الى التجرد كلية الى الله ، وهم يروون في ذلك قصصا كثيرة ، منها قصة اللص الذى دخل بيت رابعة ففتنه حديثها مع ربها فأناب لتوه ، وحين دخلت عليه في السَحر ، وجدته ساجدا يعاتب نفسه ويقول :

اذا ما قال لي ربي اما استحييت تعصيني ؟
وتخفي الذنب من خلقي وبالعصيان تأتيني ؟
فما قولي له لما يعاتبني ويقصيني ؟[٣٢]

---

(٢٨) ن . م — ص ٤٣٣ .
(٢٩) المصدر السابق — ص ٤٣٨ .
(٣٠) التعرف — ص ١٤١ .
(٣١) اللمع — ص ٦٥ ، الرسالة — ص٣٤ .
(٣٢) شهيدة العشق الالهي — ص ١٦٨ .

واذا كان هذا مثلا للتوبة عن الذنب والمعصية ، فهناك مثل اخر للتوبة عن الغفلة يرويه عبدالواحد بن زيد الذى نام عن ورده ، فرأى جارية في المنام تخاطبه بصوت رخيم :

من يشتريني ومن يكن سكنى (يأمن) في ربحه من الغَبن

وحين سألها عن ثمنها ، قالت :

توددُ الله في محبته وطول شكر يشاب بالحَزن

فقال لها : لمن انت يا جارية ؟ فقالت :

لمالك لا يرد لي ثمنا من خاطب قد اتاه بالثمن[٣٣]

ويقال : ان سبب توبة داود الطائي سماعه نائحة تقول :

بأي خديك تبدّى البلى وأي عينيك اذن سالا[٣٤] ؟

وقد كانت توبة ابراهيم بن ادهم وابي سليمان الداراني شبيهة بذلك[٣٥] ، وهذه كلها امارات على ان الله قد كنف هؤلاء بارادته ووفقهم لمعرفته • قال رجل لرابعة : اني اكثرت من الذنوب والمعاصي ، فلو تبت هل يتوب علي ؟ قالت : لا • بل لو تاب عليك لتبت[٣٦] •

على ان الصوفية قد جعلوا التوبة مقرونة بنبذ الدنيا وقطع علائقها ، يقول يحيى بن معاذ :

كيف ارجو توبة تدركني وارى قلبي بويلي يشتغل ؟

ذهبت نفسي بلا شك على انني ادفع دهرى بالعلل[٣٧]

---

(٣٣) حلية الاولياء — ١٥٧/٦ — ١٥٨ •

(٣٤) الرسالة — ص ٧٤ •

(٣٥) ن • م — ص ٢٥٥ •

(٣٦) ن • م — ص ٢٦٢ •

(٣٧) الحلية — ١٠ / ٥١ •

ويقــول الحــلاج :

الى كم انت في بحـر الخطايـــا تبـارز من يـراك ولا تـراه[٣٨]

ولكنهم لم يقفوا من التوبة عند هذا الحد بل جعلوها مراتب ، قـــال ذو النون :

« توبة العوام من الذنوب ، وتوبة الخواص من الغفلة »[٣٩] ، وهكذا فعلوا مع كل مقام وحال .

ويستتبع التوبة « الزهد » في الدنيا ، وهو تقوى الله والورع عـن محارمه ، حياء منه واجلالا له ، يقول النوري :

انـــي اتقيتـــك لامهـــا بـــة مـن محـــاذرة المصير
انـــى وكيف وانت لـــي إلف" يفـــوق مـدى السمير
توفـــي الســـرائر ســـر"ها وتحـــوط مكنـون الضمـير
لكـن اجلـك ان اجـــــل" .... سـواك للخطـر الحقير[٤٠]

والورع عند الصوفية «اول الزهد » ، وقد بلغ من ورعهم ان الحـارث المحاسبي لم تكن يده تمتد الى طعام فيه شبهة ، وكذلك كان بشر الحافي[٤١] الذي يقـــول :

اقســم بالله لرضـــخ النـوى وشرب مـــاء القلب المالحـــة
اعـز" للانسان مـن حرصـه ومن سؤال الاوجـه الكالحة
فأستغن باليأس تكنذا غنى مغتبطـاً بالصفقـة الرابحـــة
اليأس عـز" والتقـى سـؤدد ورغبـة النفس لهـا فاضحـة
من كانت الدنيـا بـه بـرة فأنهـا يوماً لـه ذابحـة[٤٢]

---

(٣٨) شرح الديوان ـ ص ١٣٨ ، (انظر القطعة كاملة) .
(٣٩) الرسالة ـ ص ٢٦٠ .
(٤٠) التعرف ـ ص ٩٩ .
(٤١) الرسالة ـ ص ٢٨٧ .
(٤٢) الحلية ـ ٨ / ٣٤٦ .

ويقول ايضا :

افادتني القناعة ايّ عزّ ولا عزٌ اعز من القناعة
فخذ منها لنفسك رأس مال وصيّر بعدها التقوى بضاعة
تحزْ حالين : تغنى عن بخيل وتسعد في الجنان بصبر ساعة[٤٣]

سئل الشبلي عن الزهد فقال : ان تزهد فيما سوى الله[٤٤] ، وفي ذلك يقول الحلاج : « من اراد ان يصل الى المقصود فلينبذ الدنيا وراء ظهره :

عليك يا نفس بالتسلي فالعز بالزهد والتخلي
عليك بالطلعة التي مشـ ـكاتها الكسب والتجلي
قد قام بعضي ببعض بعضي وهام كلي بكل كلي[٤٥]

فالزاهد لا يفرح بموجود من الدنيا ولا يتأسف على مفقود فيها بل يتركها كما هي[٤٦] ، وهؤلاء هم الذين وصفهم ذو النون بقوله :

ولا عيش الا مع رجال قلوبهم
تحنّ الى التقوى وترتاح للذكر
سكون الى روح اليقين وطيبه
كما سكن الطفل الرضيع الى الحجر[٤٧]

ومن أمارات الزهد التحلي بالفقر والقناعة وخمول الذكر ، وهو مرادف للصوفية وصفة من صفاتهم ، والفقير الصادق « لا يسأل ولا يرد ولا يحبس »[٤٨] ، وعلامته « ترك الشكوى واخفاء اثر البلوى »[٤٩] ، يقول ابو علي بن الكاتب (ت بعد ٣٤٠ هـ)[٥٠] :

---

(٤٣) تاريخ بغداد ــ ٧/٧٦ .
(٤٤) الرسالة ــ ص ٢٨٧ .
(٤٥) اخبار الحلاج ــ ص٨٦ .
(٤٦) الرسالة ــ ص ٢٩٤ .
(٤٧) ن . م ــ ص ٢٧٩ .
(٤٨و٤٩) اللمع ــ ص ٧٥ .
(٥٠) طبقات الصوفية ــ ص ٣٨٧ ، معجم الشعراء ــ ص ٩٨ .

ولست بنظّار الى جانب الغنى   اذا كانت العلياء في جانب الفقر

وقد تبذل الصوفية في لباسهم وطعامهم ، ولا ادل على ذلك من لبسهم المرقعة ومن تسميتهم الجوعية ، ويعلل ذلك ابو علي الروذباري بقوله : « لانهم قوم لا ينفعهم الوجود ، اذ الله فاقتهم ، ولا تضرهم الفاقة ، اذ الله وجودهم »(٥١) ، يقول الشبلي :

الناس في العيد قد سُروّا وقد فرحوا
وما سررتُ به والواحد الصمد
لما تيقنت أني لا اعاينكم
غَمضت طرفي فلم انظر الى احد(٥٢)

ويقول :

تزيّن الناسُ يوم العيد للعيد   وقد لبست ثياب الزرق والسود
اعددت نوحاً وتعديدا وباكية   ضداً من الراح والريحان والعود
واصبح الكل مسروراً بعيدهم   ورحت فيكم الى نوحٍ وتعديد
اصبحت في ترح والناس في فرح   شتان بيني وبين الناس في العيد(٥٣)

ولا شك ان موقف الشبلي هذا تعبير عن فاقته بالله التي تبعث فيه شعور الاغتراب عن الناس حتى في عيدهم ، وفي القطعة التالية تعبير اوضح عن هذه الفكرة اذ يقول :

قالو : اتى العيد ماذا انت لابسه ؟
فقلت : خِلعة ساقٍ حبّه جرَعا
فقر وصبر هما ثوباي تحتهما
قلب" يرى إلفَه الاعياد والجُمَعا

---

(٥١) اللمع ــ ص ٧٥ .
(٥٢) الديوان ــ ص ٩٧ .
(٥٣) الديوان ــ ص ٩٨ .

الدهر لـي مأتم – ان غبت يـا أملـي

والعيـد ما كنت لي مـرأى ومسـتمعا

احرى الملابس ما تلقـى الحبيب بـه

يوم التزاور في الثوب الذى خلعـا[٥٤]

والفقر يقتضي مقام « الصبر » ، وهو على ثلاثة اوجه : فالمتصبر من صبر في الله ، فمرة يصبر على المكاره ، ومرة يعجز ، يقول الشبلي :

سألبس للصبـر ثوباً جميـلا   وادرج ليلـي ليـلاً طويـلا

واصبـر بالرغـم لا بالرضـا   اعلل نفسـي قليـلاً قليـلاً[٥٥]

والصابر من يصبر في الله ولله ولا يجزع[٥٦] ، يقول سمنون :[٥٧]

فـكم غمـرةٍ قـد جرّعتْنـي كؤوسـها

فجرّعتُهـا من بحـر صبري أكؤسـا

تدّرعت صبـري والتحفت صروفـه

وقلت لنفسي : الصبر فاهلكـي أسـى

خطوب لو ان الشمّ زاحمـن خطبَهـا

لساخت ولم تدرك لهـا الكف ملمسـا

ويقول ابن عطـاء :

سأصبر كـي ترضى ، واتـلف حسـرةً

وحسبي ان ترضى ويتلفنـي صبـري[٥٨]

---

(٥٤) ن . م – ص ١٠٩ .
(٥٥) الديوان – ص ١١٩ .
(٥٦) اللمع – ص ٧٦ – ٧٧ ، الرسالة – ص ٣٩٩ .
(٥٧) التعرف – ص ٩٥ .
(٥٨) الرسالة – ص ٣٩٩ .

اما الصّبار فذاك الذي صبره في الله ولله وبالله ، وهو اشدها على الصابرين ، وهو الذى يعنيه الشبلي بهذه الابيات :

عبرات خططن في الخد سطرا
قد قراها من ليس يحسن يقرا

ان صوت المحب من الم الشوق
وخوف الفراق يورث صبرا

صابَر الصبرَ فأستغاث به الصبرُ فصاح المحبُّ بالصبر صبرا[59]

ويقول ابو علي الكاتب :

واني لصبار على ما ينوبني
وحسبك ان الله اثنى على الصبر[60]

وأنشد بعضهم :

صبرتُ ولم اُطلعْ هواكَ على صبري
واخفيتُ ما بي منكَ عن موضع الصبر

مخافة ان يشكو ضميري صبابتي
الى دمعتي سرا فتجري ولا ادري[61]

والصبر عن الله هو الذي يؤرق الصوفية ويخرجهم عن حدّ الاحتمال، وهو صبر المحبين ، وفيه يقول سمنون :

الصبر يجمل في المواطن كلها
الاّ عليك فانه مذموم[62]

---

(59) اللمع — ص ٧٧ ، ديوان الشبلي — ص ١٠٤ .
(60) طبقات الصوفية — ص ٣٨٧ ، معجم الشعراء — ص ٩٨ .
(61) الرسالة — ص ٤٠٠ .
(62) طبقات الصوفية — ص ١٩٧ .

وقال الشبلي :

علی بُعدك لا يصبـ ـرُ من عادته القربُ
ولا يقوى على هجر ك من تيّمه الحب
فمهلا ايها الساقي فقد اسكرني الشرب
فان لم تترك العين فقد يبصرك القلب[٦٣]

وقالوا :

وكيف الصبر عمن حلّ مني بمنزلة اليمين من الشمال ؟
اذا لعب الرجال بكل شيء رأيت الحب يلعب بالرجال[٦٤]

والصبر يفضي الى « التوكل » وهو « ترك تدبير النفس ، والانخلاع من الحول والقوة ، والاسترسال مع الله على ما يريد » [٦٥] . يقول ابو العباس الدينوري (ت بعد ٣٤٠ هـ) :

اذا عقد القضاء عليك عقدا فليس يحله غير القضاء[٦٦]

ويقول سفيان الثوري :

ان كنت ترجو الله فاقنع به
فعنده الفضل الكثير الكثير
من ذا الذي تلزمه فاقة ؟
وذخره الله العلي الكبير[٦٧]

---

(٦٣) الديوان ــ ص ٨٧ .
(٦٤) الرسالة ــ ص ٤٠١ .
(٦٥) اللمع ــ ص ٧٨ .
(٦٦) طبقات الصوفية ــ ص ٤٧٥ .
(٦٧) الحلية ــ ٦ / ٣٧٣ .

وهو سر بين العبد وربه ، وحقيقته ان يكون خالصا لله كما لم يكن ، فيكون الله له كما لم يزل . وقد بالغ الصوفية في التوكل كثيراً حتى قالوا : « التوكل على الله فريضة »[68] وحقيقته ترك التوكل ، وهو ان يكون الله لهم حيث كان لهم اذ لم يكونوا موجودين[69] .

وهكذا تملأ الثقة بالله قلب الصوفي فتنزع منه كل خواطر الخوف من فقر او مرض او خطر[70] ، يقول احمد بن روح :

اذا حلّت البلوى صرختُ لسيد
به تدفع البلوى وينكشف الضرُ
اؤمل مولى لا يخيّب عبده
له العز والآلاء والخلق والامر[71]

وهذا حاتم الاصم يسأل : من اين تأكل ؟ فيجيب : « ولله خزائن السموات والارض ولكن المنافقين لا يفقهون »[72] ، ويقول سمنون :

ويحسن ظني انني في فنائه
وهل أحد في كنّه يجد القر[73]

وقد نهوا عن سؤال الناس كثيرا ولم يسوغوه الا في الحالات القصوى، يقول السراج : « من سأل الضرورة لم يأخذ الا ما لابد له من ذلك »[74] . ويقول احمد بن سهل :

---

(٦٨) طبقات الصوفية ــ ص ٤١٥ .
(٦٩) اللمع ــ ص٧٨ ، التعرف ــ ص١٠١ ، الرسالة ــ ص٣٧٠ .
(٧٠) قوت القلوب ــ ٢/٥ وما بعدها .
(٧١) الحلية ــ ١٠ / ١٦٦ .
(٧٢) المنافقون : ٧ .
(٧٣) الحلية ــ ٣١١/١٠ ، طبقات الصوفية ــ ص ١٩٦ .
(٧٤) اللمع ــ ص ٢٥٤ ــ ٢٥٥ .

بالله ابلغ ما اسعى وادركه لابي ولا بشفيع لي الى الناس
اذا يئست وكاد اليأس يقلقني جاء الغنى عجبا من جانب الياس[٧٥]

كما كان الكثير من الصوفية يرفضون التطبب ومراعاة احوال الجسم ، زهدا بالبقاء في الدنيا من جهة ، وثقة برعاية الله لهم من جهة اخرى .

يقول ابو الحسين النورى :

ان كنت للسقم اهلا فانت للشكر (أهلا)
عذّب فلم يبق قلب يقول للسقم مهلا

ولما بلغ الجنيد ذلك قال : ماكنا شاكيّن ولكننا اردنا ان نكشف عن عين القدرة فينا ، ثم قال :

أُجل ما منك يبدو لانه عنك جلا
وانت يا انس قلبي أجل من ان تُجلا
افنيتني عن جميعي فكيف ارعى المحلا ؟

فبلغ ذلك الشبلي فقال :

محنتي فيك انني لا ابالي بمحنتي
يا شفائي من السقا م وان كنت علتي
تبت دهرا فمذ عرفتك ضيّعت توبتي
قربكم مثل بعدكم فمتى وقت راحتي[٧٦]

اما ما يختص بحالهم عند وقوع الخطر ، فقد آلى المتوكلون على انفسهم ان يرتادوا الفيافي والقفار ليواجهوا اخطارها، ويقيسوا ايمانهم بمقدار مايختلج في افئدتهم من هلع وجزع او ثبات واطمئنان ، يقول الشبلي :

---

(٧٥) الحلية ــ ١٠ / ٣٠٤ .
(٧٦) طبقات الصوفية ــ ص ١٦٧ ــ ١٦٨ .

ولـو قيل : طـأ في النـار ، أعـلم انـه

رضـا لـك او مـُد°نٍ لنـا من وصالكـا

لقدّمت رجـلي نحوهـا فوطئتهـا

سـرورا لاني قـد خطـرت ببالكا[٧٧]

ورووا ان احمد بن عيسى الخراز كان يسلك البادية على التوكل ، وكان يأتيه رزقه كل ثلاثة ايام ، فأبطأ عنه في اليوم الرابع والخامس ، فأحس بضعف، فقال : يا رب اما قوة واما رزق ، فاذا بهاتف يهتف به :

ويزعـم اننـا منـه قـريب وانّا لا نضيّع مـن اتانـا

ويسألنا على الاقتار جهـدا كأنّا لا نراه ولا يرانـا[٧٨]

وقد حفلت الكتب الصوفية بالحديث عن هذا الميل الغريب الى مواجهة الاخطار وامتحان الارادة ، كما حدث لابي تراب النخشبي (ت ٢٤٥ هـ) الذى نهشته السباع في البادية[٧٩] ، وابي حمزة الخراساني الذى تعرضنا لحكايته في فصل سابق .

والمتوكل هذا سائر الى بلوغ مقام « الرضا » . والراضي هو الـذى لايعترض على تقدير الله[٨٠] ، وقد عرفه الجنيد بانه « رفع الاختيار » ، وهو لا يأتي الا بعد مكابدة ومجاهدة ، فهو اخر المقامات ، ونهايته من جملة الاحوال[٨١] ، وعده القشيري في موضع آخر « من جملة الاحوال »[٨٢] وفي هذا المعنى يقول النوري :

---

(٧٧) الحلية ـ ١٠ / ٣١٠ .

(٧٨) الحلية ـ ٣٣٦/٨ ، احياء علوم الدين ـ ١٩٦/٤ .

(٧٩) الرسالة ـ ص ٩٧ .

(٨٠) ن . م ـ ص ٤٢٢ .

(٨١) ن . م ـ ص ٤٢٢ .

(٨٢) ن . م ـ ص١٩٤ .

ان الرضـــا لمرارات تجرعهـــا عن القنوع اذا ما استعذب الكـدر
عواقب اشهدت بعض الحضور فما يرعـى التكثر الا تافـه نـزر[٨٣]

وقال عنه ذو النون بانه « سرور القلب بمر القضاء »[٨٤] . انشد رويم :

ولو قلت لي : متْ ، متُّ سمعا وطاعـة
وقلت لداعي المـوت اهـلا ومرحبا[٨٥]

وقال ابو العباس بن مسروق :

وانـي لأهـواه مسـيئا ومحسـنا
واقضي عـلى قلبي لـه بالـذى يقضي
فحتى متـى روح الرضـا لا ينالنـي
وحتى متى ايام سخطك لا تمضي ؟[٨٦]

وجعلوا الرضا ثلاثة انواع ، فمنهم من اسقط الجزع حتى يكون قلبـه مستويا لله فيما يجرى عليه من حكم ، ومنهم من ذهب عن رؤية رضائه عـن الله برضا الله عنه ، فتستوى عنده الشدة والرخاء والمنع والعطـاء ، سـئلت رابعة : متى يكون العبد راضيا ؟ فقالت : اذا سرّته المصيبة كمـا سـرّته النعمة[٨٧] . ومنهم من جاوز هذا كله وذهب لما سبق من الله لخلقـه مـن الرضا[٨٨] . ويرى السهروردى « ان الرضا يحصل لانشراح القلب وانفساحه، وانشراح القلب من نور اليقين ... فاذا تمكن النور من الباطن اتسع الصدر

---

(٨٣) التعرف ـ ص ١٠٣ .
(٨٤) اللمع ـ ص ٨٠ .
(٨٥) طبقات الصوفية ـ ص ١٨٤ .
(٨٦) ن . م ـ ص ٢٤١ .
(٨٧) الرسالة ـ ص ٤٢٤ .
(٨٨) اللمع ـ ص ٨٠ ـ ٨١ .

وانفتحت عين البصيرة وعاين حسن تدبير الله تعالى فينتزع السخط والضجر ، لان اتساع الصدر يتضمن حلاوة الحب ... لان المحب يرى ان الفعل من المحبوب مراده واختياره ، فيفنى في لذة رؤية اختيار المحبوب عن اختيار نفسه ، كما قيل : وكل ما فعل المحبوب محبوب »[89] .

وهذا الحلاج يرى ان الخضوع للحبيب والتذلل له كفيلان برجاء عفوه ووصاله :

اذا دهمتك خيول البعاد	ونادى الاياس بقطع الرجا
فخذ في شمالك ترس الخضوع	وشدّ اليمين بسيف البكا
ونفسك ، نفسك كن خائفا	على حذر من كمين الجفا
فان جاءك الهجر في ظلمة	فسر في مشاعل نور الصفا
وقل للحبيب : ترى ذلتي ؟	فجد لي بعفوك قبل اللقا
فوالحب لا تنثني راجعا	عن الحب الا بعوض المنى[90]

وهكذا تتصل المقامات بالاحوال .

و « الحال » عند الصوفية : « معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ولا اجتلاب ولا اكتساب... فالاحوال : مواهب ، والمقامات : مكاسب ... وصاحب المقام ممكّن في مقامه ، وصاحب الحال مترقٍّ عن حاله »[91] . ويرى بعضهم ان الاحوال كاسمها : كما تحل بالقلب تزول في الوقت . وانشدوا :

لو لم تحل ما سميت حالا	وكل ما حال فقد زالا
انظر الى الفيىء اذا ما انتهى	ياخذ في النقص اذا طالا[92]

---

(٨٩) عوارف المعارف ـ ص ٥١١ .

(٩٠) شرح الديوان ـ ص ١٤٠ .

(٩١) الرسالة ـ ص ١٩٣ .

(٩٢) ن . م والصفحة .

ويرى القشيري ان الاحوال باقية « فقد يصير المعنى شرابا لأحد فيربّى فيه[٩٣] ، وان لصاحب الحال هذه احوالا هي « طوارق » لا تدوم فوق احواله التي صارت شرابا له ، فاذا دامت هذه الطوارق له ، كما دامت الاحوال المتقدمة ، ارتقى الى احوال أُخر ، فوق هذه والطف منهذه ، فابداً يكون في الترقي[٩٤] ، وهكذا نراهم يفرّعون الاحوال الى خواطر ترد على القلب ، كالقبض والبسط والهيبة والانس ... وغيرها ، تشبه درجات السلم الذى يفضى الى مرتبة « الحال » الباقية ، التي تتصل هي كذلك بدرجات اخرى تفضي الى حال باقية اخرى اعلى منها شأنا ، حتى يبلغ الصوفي درجة «المعرفة».

وهكذا نرى الاحوال تتصل بالذات الداخلية للصوفي فبها يشعر وعنها ينطق واليها يشير ، وعليه فبأمكاننا ان نسمي الشعر الذى يصدر عنها بـ « شعر الرؤية » لانه يصدر عن حالات من التأمل والاستغراق والاستبطان بينه وبين الوجود .

٤)) شعر الرؤية الصوفية :ـ

ويمكن ان نضعه تحت خمسة اصناف هي :

آ ـ الحب الالهي : يعتبر « الحب الالهي » حجر الزاوية في الرؤية الصوفية ، وعليه تتأسس نظريتهم في المعرفة بل في الوجود كله[٩٥] ، فالحب هو الذى اخرج الكون من العدم كما رأيناه عند الحلاج الذى يقول :

العشق في ازل الآزال من قِدم
فيه ، به منه ، يبدو فيه ابداء

العشق لاحدث ، اذ كان هو صفة
من الصفات لمن قتلاه احياء

---

(٩٣) ن . م ـ ص ١٩٤ .

(٩٤) ن . م . والصفحة .

(٩٥) في التصوف الاسلامي ـ ص ٩٢ .

صفاتــه منــه فيــه غــير محدثــة
ومحـدث الشيء ما مبــداه اشـــياء
لمـا بـدا البــدء أبـدى عشقه صفــة
فيمـا بـدا فتــلالا فيـــه لألآء[٩٦]

وكما يلخصه الحديث القدسي المعروف : « كنت كنزا مخفيا ، فاحببت ان أُعرف ، فخلقت الخلق ، فبي عرفوني »[٩٧] .

وهكذا كانت المحبة هي « الارادة » (فمحبة الحق .... للعبد ارادته لانعام مخصوص عليه)[٩٨] ، وهي (حالة يجدها من قلبه تلطف عن العبارة ، وقد تحمله تلك الحالة على التعظيم له ، وايثار رضاه ، وقلة الصبر عنــه . والاهتياج اليه ، وعدم القرار من دونه ، ووجود الاستئناس بــدوام ذكره لــه بقلبــه)[٩٩] .

لقد وردت كلمة الحب في مواضع كثيرة من القرآن لتدل على عاطفة حانية من الله نحو عبده ، واخرى صاعدة من العبد نحو ربه ، وعاطفة متبادلة بـين الرب والعبد[١٠٠] . ويرى الغزالي ان المحبة اول حال الرسول حين تبتل بحراء، حتى قالت العرب : ان محمدا عشق ربه[١٠١] ، ولما كانت المحبة منّة الهية ، اودع الله بذرتها في قلوب محبيه ، ولما كانت الروح فيضا من الله ومِنّــة كذلك ، فان الحب طبع فيها مفطورة عليه ، وفاء منها لخالقها . انشد ابو يزيد البسـطامي :

---

(٩٦) شرح الديوان ــ ص ١٤٢ ،وانظر عطف الالف المألوف ــ ص ٤٤ .

(٩٧) الديلمي ــ عطف الالف المألوف على اللام المعطوف ــ تحـ : ج . ك . فاديه ــ القاهرة ١٩٦٢ ــ ص ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ .

(٩٨) الرسالة ــ ص ٦١١ .

(٩٩) ن . م ــ ص ٦١٢ .

(١٠٠) ابراهيم بسيوني ــ نشأة التصوف الاسلامي ــ القاهرة ١٩٦٩ ــ ص ١٧٣ .

(١٠١) المنقذ من الضلال ــ ص ٥٣ .

قالت لطيف خيال زارها ومضى :

بالله صفه ولا تنقص ولا تزد

فقال : خلفته لو مات من عطش

وقلت : قف عن ورود الماء لم يرد

قالت : صدقت ، الوفا في الحب عادته

يا برد ذاك الذي قالت على كبدي(١٠٢)

ويقول سمنون المحب :

جرى فيّ الهوى مذ كنت طفلا

فمالي قد كبرت عن التصابي؟(١٠٣)

ويقول ايضا :

يا معطشي بوصال انت واهبه

هل فيك لي راحة ان صحت واعطشي؟(١٠٤)

ويشبه ابو يزيد الحب بالغرس فيقول :

غرست الحب غرسا في فؤادي فلا اسلو الى يوم التنادي(١٠٥)

ويجعل الشبلي الحبّ الحياة ، كما ان الماء سرّ حياة العودة :

جرى حبك في قلبي كجري الماء في العود(١٠٦)

اما الجنيد فجعله كالنار :

يا موقدَ النار في قلبي بقدرته

لو شئت اطفأتَ عن قلبي بك النارا(١٠٧)

---

(١٠٢) شطحات الصوفية ــ النهضة ١٩٤٩ ــ ص ١٧١ .

(١٠٣) طبقات الصوفية ــ ص ١٩٨ .

(١٠٤) ن . م ــ ص ١٩٧ .

(١٠٥) شطحات ــ ص ١٧٦ .

(١٠٦) طبقات الصوفية ــ ص ٣٤٥ .

(١٠٧) اللمع ــ ص ٣٨١ .

واذا كان الحب تعبيرا عن وفـاء الروح لخالقها ، فليس جميع الارواح بقادرة على ان تفي بالحب عن مِنّة الله عليـها ، فأهـل المحبة ـ كما قلنـا ـ مخصـوصـون بهذه النعمة من لدنه قد اصطفاهم اصطفاء من سائر خلقه ، كما يقـول ذو النون :

ولـه خصائص يكلفون بحبـه اختارهم فـي سـالف الازمان
اختارهم من قبـل فطرة خلقـه بودائع وفوائـد وبيـان[١٠٨]

بيد ان « منّـة الحب » هذه لا تستيقظ فيهم اعتباطا ، فالارواح وان كانت مفطورة على الحب الا ان الجسد قد سجن فيها هذه الفطرة ، وحبس شوقها الى النبع الذى فاضت عنه ، وهي ابدا تواقة الى الانعتاق من اسـره ، وقد عبّر الصوفية باكثر اشعارهم غنى وثراء عن المعاناة العميقة التي كـانوا يكابدونها في حالات انفصال ارواحهم عن باريها ، وقد فاضت كتب الصوفية بالاقاصيص الغريبة التي رويت عن وجدهم الذى لا مثيل له لدى سماعهم شعرا في الحنين والاغتراب والبعد والهيام والتشرد وما الى ذلك مما كنـا اشرنا اليه في الفصل الرابع .

والوجد عندهم : « كل ما صادف القلب من غم او فرح »[١٠٩] ، وهو مكاشفات من الحق تثير فيهم الزفير والشهيق والبكـاء والغشية والانـين والصعقة والصراخ والصيحة[١١٠] ، ولا يتأتى الا اذا « انقطعت الاسباب ، وخلص الذكر ، وصحا القلب ورق وصفا ، ونجعت فيه الموعظة والذكر ، وحلّ من المناجاة في محل قريب ، وخوطب وسمع الخطـاب بأذن واعيـة ، وقـلب شاهد وسرّ طاهر ، فشاهد ما كان منه خاليا »[١١١] .

---

(١٠٨) الحلية ـ ١٠ / ٧٩ .
(١٠٩) اللمع ـ ص ٣٧٥ .
(١١٠) ن . م ـ ص ٣٧٧ .
(١١١) ن . م ـ ص ٣٧٦ .

وبناء على ذلك نستطيع ان نفسر رهافة الحس البالغة التي اتسم بها الصوفية جراء سماعهم او مشاهدتهم ما يثير مواجيدهم ويوقظ ارواحهم ويستثير فيها حنينها الى الله . انشدوا امام الحارث المحاسبي مرة :

انـا في الغربـة ابكـي ما بكت عـين غـريب
لم اكـن يـوم خروجـي من بـلادي بمصيـب
عجبـا لـي ولتركـي وطنـا فيـه حبيبـي

فقام وتواجد حتى رق له كل من حضره[112] .

وسمع ابراهيم بن ادهم قائلا يقـول :

كـل شيء لـك مغفـو ر سـوى الاعـراض عنـي
قـد وهبنـا منـك مافـا ت بقـي مافـات مـني

فأضطرب وغشي عليه فلم يفق يوما وليلة[113] ، ويسـمع ابو الفتح الصوفي هـذا البيت :

وجهـك المأمـول حجتنـا يوم يأتي الناس بالحجـج

فيتواجد ويصيح ويدق صدره ويغمى عليه ثم يحركونه فيجدونه قد مـات[114] ، وكذلك كان سهل بن عبدالله التستري وابو الحسين النوري واضرابهما من الصوفية ، وقد كان الشبلي مثالا للصوفي المغلوب بوجـده ، وكثيرا ما كانوا ينشدون الاشعار التي تنم عن الانين الناتج عن البعد ، كما راقتهم شكوى الطيور واشجانها ، وكانوا يستحضرون مثل هذه الاجـواء بما يتمثلونه او يسمعونه من اشعار ، وخصوصا اشعار العذريين ، مما اشرنا اليه في الفصل الرابع .

---

(١١٢) طبقات الصوفية ـ ص ٦٠ .

(١١٣) قوت القلوب ـ ٢ / ١١٥ .

(١١٤) نشأة التصوف الاسلامي ـ ص ٢١٩ .

وقد استدعت هذه الحال ان يهيم الصوفية بالحسن ، والصوفي يأنس بكل وجه صبيح وكل صورة مليحة وكل رائحة طيبة[١١٥] .

وكانوا اذا رأوا وجها جميلا او سمعوا صوتاً رقيقا او شهدوا منظرا رائقا ، أُخذوا به ورأوا فيه أمارة على الجمال الالهي المطلق ورمزا له ، وقد كان منهم من يقدم المريدين في الصفوف الاولى من حلقات الذكر حتى يدعو ذلك الى وجدهم[١١٦] ، وقد ذكرنا في الفصل الرابع امثلة لوجدهم بالاحداث والنساء والسماع ومناظر الطبيعة ، وكانوا في ذلك ينقلون مشاهداتهم الى ما في نفوسهم من احوال مستعينين بالجمال الحسي ، يقول الشبلي : من طلب الحق بالمجاهدات فهو بعيد عن وصوله الى مطلوبه ، ومن طلبه به تعالى وصل اليه ، ثم ينشد بيتي عمر بن ابي ربيعة :

ايها المنكح الثريا سهيلا عمرك الله كيف يجتمعان ؟
هي شامية اذا ما استهلت وسهيل اذا استهل يماني[١١٧]

وينشد صوفي اخر :

لا تقل : دارها بشرقي نجد كل نجد للعامرية دار
ولها منزل على كل ماء وعلى كل دمنة آثار[١١٨]

وهكذا استعمل الصوفية صفات الحسن البشري وخلعوها على المحبوب الالهي ، يقول ابو علي الروذبارى :

وحقك لانظرت الى سواكا بعين مودة حتى اراكا
اراك معذبي بفتور لحظ وبالخد المورد في جناكا[١١٩]

---

(١١٥) عطف الالف المألوف ـ ص ٦٩ .
(١١٦) نشأة التصوف الاسلامي ـ ص ٢١٣ ـ ٢١٤ .
(١١٧) ن . م ـ ص ٢٢٠ .
(١١٨) ن . م . والصفحة .
(١١٩) الرسالة ـ ص ٥٩٣ ـ ٥٩٤ .

وينشد الشبلي :

لها في طرفها لحظات سحر   تميت بها وتحيي من تريد
وتسبي العالمين بمقلتيها   كأن العالمين لها عبيد
الاحظها فتعلم ما بقلبي   والحظها فتعلم ما اريد(١٢٠)

لقد توسل الصوفية بكل هذه الاساليب من اجل ان تقوى صلتهم الروحية بالله وان ينعتقوا من اسر اجسادهم ، وقد فطنوا كذلك الى ان وجود الروح في ابدانهم يبعث فيهم السعادة ، لان هذه الروح هي اثر من الحبيب تذكرهم به دائما ، يقول الشبلي :

اليس من السعادة ان داري   مجاورة" لدارك في البلاد ؟(١٢١)

وما دام الصوفية قد جعلوا الحب نابعا من الفطرة ، فقد بنوا على ذلك ان محمدا الحبيب ، هو النور الاول ، ومنه انبثقت منذ الازل انوار النبوات، ونبعت منه أسرار الجمال(١٢٢) ، وقد أفاض الحلاج في التنظير لهذه الفكرة في كتابه « الطواسين » ، يقول : « طس ، سراج من نور الغيب بدا وعاد ، وجاوز السراج ، وساد قمر تجلى من بين الاقمار ، برجه في فلك الاسرار سمّاه الحق اُميّا »(١٢٣) ، ويقول : « انوار النبوةمن نوري برزت، وانوارهم من نوره ظهرت ، وليس في الانوار نور أنور واظهر واقدم من القدم ، سوى نور صاحب الكرم ، همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ، لانه كان قبل الامم »(١٢٤) ، ويقول في ذلك :

---

(١٢٠) الديوان — ص ٩٥ .
(١٢١) ن . م — ص ٩٨ .
(١٢٢) عطف الالف المالوف — ص ٣٣ — ٣٤ .
(١٢٣) الطواسين — ص ٩ .
(١٢٤) ن . م — ص ١١ .

عقـــد النبـــوة مصبـاح مـن النـــورِ
معلـق الوحـــي في مشـــكاة تامـــور
باللـه ينفـخ نفـــخ الـروح في خلـــدي
بخاطـرى نفـخ اسـرافيـــل في الصــور
اذا تجــــلّى بطـــوري ان يكلمنـــــي
رأيت في غيبتـــي موسى عـلى الطـور[125]

وقد ساقت الحلاج نظريته هذه الى اعتبار الاديان كافة انما هي اســماء لحقيقة واحدة وفروع لأصل واحد، كما اشرنا الى ذلك في الفصل الثالث من هذا البحث ، ومهما حاول احباء الحلاج ان يفسروا موته على الصليب بانه صليب نفسه . الا ان القرينة هنا توحي بقصده في التحدى حين يقول :

الا ابلـــغ احبائـــي بأنـــي   ركبت البحـــر وانكسر السفينة
عـلى دين الصليب يكون موتي   ولا البطحا اريد ولا المدينة[126]

وهو تحد لا ينبعث من التجديف ، وانما من محاولة التسوية المطلقة بين جميع الاديان[127] • ولم يقف الحلاج عند هذا الحد بل سار في الشوط حتى نهايته، فصار ابليس وفرعون عنده رمزا للبذل والفتوة في استجابتهما للمشيئة، « فلو شاء الله ان يطيع ابليس لأطاع ابليس ، لان الله تعالى لايشاء الّا وقع » ، و « اُغرق فرعون في اليم وما رجع عن دعواه ولم يقرّ بالواسطة البتة »[128]، وقد لخص هذه الفكرة في قوله :

---

(١٢٥) شرح ديوان الحلاج ـ د . كامل الشيبي ـ مكتبة النهضة ١٩٧٤ ـ ص ١٨٨ .
(١٢٦) شرح الديوان ـ ص ٣٠٧ ـ ٣٠٩ .
(١٢٧) نشأة التصوف ـ ص ١٨٧ ـ ١٨٨ .
(١٢٨) الطواسين ـ ص ٥١ ـ ٥٢ .

ما يفعـل العبـد والاقـدار جاريـة

عليـه في كـل حـال ، ايهـا الرائـي ؟

القـاه في اليـم مكتوفـا وقـال لـه :

ايـاك ايـاك ان تبتـل بالمـاء[129] !

وهكذا يفتح الحلاج ذراعيه للعصاة من بني البشر ، ويتمنى لو يفتديهم بنفسه ، لانه عليم باتساع قلب محبوبه وبرحابة صدره .

وقد رأينا اصولا لهذه النظرة في الحب في الاقوال التي نسبت الى رابعة العدوية والتي تحدثنا عنها في الفصل السابق . بل هي ربما جاوزت ذلك حين سئلت عن حبها للرسول فقالت: « اني والله احبه حبا شديدا ، ولكن حب الخالق شغلني عن حب المخلوقين »[130] .

وبناء على ما تقدم يمكن ان نقول : ان الحب الصوفي هو من قبيل الحب لذاته (الله) ، اي انه بريء من الغرض منزه عن المنفعة ، فليس هو من قبيل الخوف من النار او الطمع في الجنة : جلس ذو النون وحوله ناس وهو يتكلم ، والناس يبكون وشاب يضحك ، فسأله ذو النون : مالك ايها الشاب ؟ الناس يبكون ، وأنت تضحك ؟ فأنشأ يقول :

كلهـم يعبدون من خوف نـار ويـرون النجـاة حظـا جزيـلا

ليس لي في الجنـان والنار رأي انـا لا ابتغـي بحبـي بديـلا

فقيل له : فأن طردك .. فماذا تفعل ؟ فأنشأ يقول :

فاذا لم اجـد من الحب وصلا رمتُ في النار منزلا ومَقيلا

ثم ازعجتُ اهلهـا ببكائـي بكـرة في ضرامهـا واصيـلا

معشر المشركين نوحـوا فأنـي انـا عبد احببت مولى جليلا[131]

---

(129) شرح الديوان _ ص145 .

(130) شهيدة العشق _ ص 39 ، عطف الالف المألوف _ ص 75 .

(131) صفة الصفوة _ 4 / 295 .

ويعلل الجنيد ذلك بقوله : « كل محبة كانت لغرض ، فاذا زال الغرض، زالت تلك المحبة »[132] ، اما المحبة الصوفية فهي التي يقول عنها الشبلي: انها « تمحو من القلب كل ما سوى المحبوب »[133] يقول :

قد تخللت مسلك الروح مني   ولذا سُمّي الخليل خليلا
فاذا ما نطقت كنت حديثي   واذا ما سكتّ كنتَ غليلا[134]

ويقول الحلاج :

حسبي من الحب اني   لما تحب احب[135]

ولكيلا يختلط الحب بالفناء ، وعلينا ان نقرر : ان الحب الصوفي يتسم بمشاعر متبادلة بين الحبيب والمحب ، ومشاعر الحب الصوفي هذه هي حالات متدرجة يترقى بها شيئا فشيئا ، ومن اماراتها « الشوق » الى الله ، وهو « هيمان القلب عند ذكر المحبوب »[136] .

يقول سمنون :

بي منك شوق لو ان الصخر يحمله
تفطّر الصخر عن مستوقد النار[137]

ويقول الحلاج :

اذا ذكرتك كاد الشوق يقتلني   وغفلتي عنك احزان واوجاع
وصار كلي قلوبا فيك داعية   للسقم فيها وللالام اسراع[138]

---

(132) الرسالة – ص ٦١٩ .
(133) ن . م – ص ٦١٥ .
(134) الديوان – ص ١٢٠ .
(135) شرح الديوان – ص ١٤٩ .
(136) اللمع – ص ٩٤ .
(137) الحلية – ١٠ / ٣١٠ .
(138) شرح الديوان – ص ٢٣٦ .

والشوق يسكن باللقاء والرؤية ، ولكنه لا يزول ، وفي هذا المعنى انشدوا :

ما يرجع الطرف عنه عند رؤيته   حتى يعود اليه الطرف مشتاقا[١٣٩]

وأشد شيء على الصوفية أن يحجبوا عن الحبيب ، وهذا علي بن سهل يتمنى الموت على البعد عن الحبيب :

ليتني مت فاسترحت فاني   كلما قلت : قد قربت ، بعدت[١٤٠]

ولذلك اشتاقوا الى الموت لانهم هناك يستطيعون شهود الحق ، قال ابو عثمان : علامة الشوق « حب الموت مع الراحة »[١٤١] ، وفي معناه انشدوا :

نحن في اكمل السرور ولكن   ليس الا بكم يتم السرور

عيب ما نحن فيه يا اهل ودي   انكم غيب ونحن حضور[١٤٢]

وحتى الجنة عندهم لا تعدل شيئا اذا خلت من وجه الحبيب ، قال ابو يزيد : « ان لله عبادا لو حجبهم في الجنة عن رؤيته لأستغاثوا من الجنة كما يستغيث اهل النار من النار »[١٤٣] ، يقول الشبلي :

أسر بمهلكي فيه لأني   اسر بما يسر الإلف جدا

ولو سئلت عظامي عن بلاها   لانكرت البلا وسمعت جحدا

ولو اخرجت من سقمي لنادى   لهيب الشوق بي يرجوه ردا[١٤٤]

ويترتب على الشوق « الأنس » بالله وهو : « مداومة النظر الى المحبوب مع سكون النفس اليه » ، قال الشاعر :

---

(١٣٩) الرسالة ــ ص ٦٢٧ .

(١٤٠) طبقات السلمي ــ ص ٢٣٥ .

(١٤١) الرسالة ــ ص ٦٢٧ .

(١٤٢) الرسالة ــ ص ٦٢٩ .

(١٤٣) الرسالة ــ ص ٦٢٩ .

(١٤٤) الديوان ــ ص ٩٣ .

انست بـه فـلا ابغـي سـواه مخافة ان اضـل فـلا اراه[١٤٥]

وقال الشبلي : الانس « وحشتك منك ومن نفسك ومن الكون »[١٤٦] ، وفي هذا المعنى يقول رويم :

شـغلتَ قلبـي بمـا لديك فـلا ينفك طـول الحيـاة عن فكـر
آنستني منـك بالوداد فقـد اوحشتني من جميع ذا البشـر
ذكرك لـي مؤنس يعـارضني يوعدني عنـك منـك بالظفـر
وحيثمـا كنت يا مـدى هممي فـانت مني بموضع النظـر[١٤٧]

وهكذا يتخلل الله نفس الصوفي بحيث لا يرد عليـه وارد الا ويكون شاهدا على حضوره ، قال سمنون :

قـد دبّ حبـك في الاعضـاء من جسدى
دبيب لفظـي من روحـي واضمـاري
فـلا تنفسـت الا كنت مـع نفسـي
وكل جارحـة من خاطـري جـاري[١٤٨]

ويقـول الجنيـد :

وما تنفسـت الا كنت مـع نَفَسـي
تجرى بك الروح مني في مجاريهـا[١٤٩]

وهكذا يغدو المستأنس بالله في حال من السكون التام لرعاية ربـه وتصريفه له ، والطمأنينة الكاملة اليه ، والعبودية الخالصة لوجهه ، فليس هناك

---

(١٤٥) عطف الالف المألوف ــ ص ٢١ .
(١٤٦) اللمع ــ ص ٤٧ .
(١٤٧) عوارف المعارف ــ ص ٥١٢ .
(١٤٨) الحلية ــ ١٠ / ٣١٠ .
(١٤٩) اللمع ــ ص ٤٢٤ .

احساس بالزمن بل يستوي عنده الليل والنهار ويتحـولان الى « وقت » ، يقـول سـمنون :

احـن باطـراف النهـار صبابـةً
وفـي الليـل يدعوني الهـوى فأجيب

واياما تبقـى وشـوقي زائـد
كـأنّ زمـان الشـوق ليس يغيب[150]

ويقـول الحـلاج :

طلعتْ شمسُ مَن احـب بليـل
فأستضاءت فمـا تلاهـا غـروب

ان شمس النهار تغـرب بالليـل وشـمس القلـوب ليس تغيب[151]

ويقول ذو النون راويا عن احد المجانين من اهل الطريق :

اعميت عينـي عـن الدنيـا ورؤيتهـا
فـأنت والـروح شـيء غـير مفتـرق

اذا ذكرتـك وافـى مقلتـي ارق
من اول الليـل حـتى مطلع الفلـق

ومـا تطابقت الاجفـان عـن سِـنة
الا رأيتـك بين الجفـن والحـدق[152]

وهكذا يشهد الصوفي ربه حتى في نومه ، ولكن منهم من يغالب النوم كي ينال مزيدا من العذاب في مزيد من الوقت ، يقول ابو الحديد :

---

(١٥٠) طبقات الصوفية ـ ص ١٩٨ .
(١٥١) الديوان ـ ص ١٦٠ .
(١٥٢) صفة الصفوة ـ ٤ / ٣١٣ .

اهابك ان اقـول هلكت وجـدا   عليك ، وقد هلكت عليك وجـدا
ولو ان الرقـاد دنـا لطرفـي   جلدت جفونهـا بالدمع جلدا(١٥٣)

بينما يرى ابو عبدالله القرشي ان كـل شيء بامـر الله ، ان يتعب او يسترح فبأمر منه ، وليس على العبد الا الطاعة ، وفي ذلك يقول جوابا على بيتي ابـي الحـديد :

ولكنـي اقـول حييت حقـا   اذا الوجـد المبـرح منـك يهـدا
وان حـلّ الرقاد بجفن عينـي   رقدت اجابة لك ، لا لأهدا(١٤٥)

وهكذا يستحيل الزمن لدى الصوفي الى « وقت » سرمد ، ليست أمارته طلوع الشمس او غروبها ولا نهارها ولا ليلها ، بل قربه او بعده من حبيبه ، هجره او وصله له ، ولهذا قالوا : « الصوفي ابن وقته » (١٥٥) ، وتبعا لحلاوة الوقت تكون الجنة او تكون النار ، وكذلك المكان ، اذ ليس هو الا ما يشهد الحبيب فيه ، يقول الحلاج :

فما حـال في سري لغيرك خاطر
ولا قـال ــ الا في هـواك ــ لسـاني
فـان رمت شرقا انت في الشرق شرقـه
وان رمت غربـا انت نصب عيانـي
وان رمت فوقـا انت في الفـوق فوقه
وان رمت تحتاانت كـل مكـان(١٥٦)

---

(١٥٣) اللمع ــ ص ٣٢٦ .
(١٥٤) ن . م ــ ص ٣٢٧ .
(١٥٥) الرسالة ــ ص ١٨٨ .
(١٥٦) شرح الديوان ــ ص ٣٠٦ .

ويقـول الشـبلي :

والهجر لو سكن الجنان تحـولت   نِعم الجنان على العبيد جحيمـا
والوصل لو سكن الجحيم تحولت   نار الجحيم على العبيد نعيمـا[157]

وقد عانى الصوفية معاناة مريرة جراء احساسهم بتقلب اوقاتهم وتلونها ، حتى بلغت هذه المعاناة حدّ الموت ، قال ابو علي الروذباري : رأيت في البادية حدثا يجود بنفسه ويقول : اما يكفيه ان شغفني بحبه حتى علّلني ؟ فقلت له : قـل لا اله الاّ الله ، فأنشأ يقول :

أيا من ليس لـي عنـه   وان عذّبني ، بـُـدّ
ويا من نـال من قلبي   منـالا مالـه حـدّ[158]

ويعتبر الشعر الذي عبّر عن هـذه المعاناة اقـرب ما يمس النفس ويحركها من الشعر الصوفي ، خصوصا وانهم قد عبروا عن معاناتهم هذه بلغة المحبين والشاربين العاشـقين ، المحسلة بنكهة الصراع الحي الذي لا يكـاد يتميز عن معاناة العشاق والمحبين ، فالجنيد يرى ان للهجر شواهد يعرفها اهـل المحبـة :

مـالي جُفيت وكنت لا أُجفـى   وشـواهد الهجـران لا تخفـى
واراك تسـقيني وتمزجـني   ولقد عهدتك شاربي صرفا[159]

ويقـول الشبلي متمثـلا :

اني ، وان كنتَ قد اسأتَ بي اليوم ، لراج للعطف منـك غـدا
استدفع الوقت بالرجـاء وان   لم ارَ منكـم ما ارتجـي ابـدا
اغـر نفسي بـكم واخدعهـا   نفسا ترى الغيّ فيكم رَشدا[160]

---

(١٥٧) ن . م – ص ١٢٣ .
(١٥٨) الرسالة – ص ٥٩٦ .
(١٥٩) اللمع – ص ٣١٩ .
(١٦٠) طبقات الصوفية – ص ٣٤٥ .

ويقول سمنون :

تريد مني اختبار سري ... وقد علمت المراد مني
وليس لي في سواك حظ ... فكيف ما شئت فأمتحني[١٦١]

ويقول ايضا :

ضاعف عليّ بجهدك البلوى ... وابلغ بجهدك غاية الشكوى
واجهد وبالغ في مهاجرتي ... واجهر بها في السرّ والنجوى
فاذا بلغت الجهد فيّ فلم ... تترك لنفسك غاية قصوى
فأنظر ... فهل حال بي انتقلت ... عما تحب بحالة اخرى ؟[١٦٢]

وكما ان المحبة سرّ بين الحبيب والمحب لا يحسن اطلاع الغير عليه ، ين يحرصان على ان يبقى خاصا بهما يستعذبان وجده وتبريحه ، كذلك الامر في الحب الصوفي ، فهو سرّ في قلب العبد يحرص على كتمانه كل الحرص ، يقول الشبلي :

صحّ عند الناس اني عاشق ... غير أن لم يعلموا عشقي لمن ؟[١٦٣]

وهم يرون ان المحبين من البشر اذا استعانوا على ادامة حبهم بالكتمان، دن الصوفية اخلق بكتمان حبهم الالهي ، لان العبد اذا ناء بحب خالقه فلمن يشكوه ؟ أيشكوه لمن خلقه وهو اللطيف الرحيم ؟ يقول سمنون المحب :

ولا خير في شكوى الى غير مشتكى
ولابد من سلوى اذا لم يكن صبر[١٦٤]

---

(١٦١) الحلية ــ ١٠ / ٣١٠ .
(١٦٢) تاريخ بغداد ــ ٩ / ٢٣٥ .
(١٦٣) الديوان ــ ص ١٢٤ .
(١٦٤) صفة الصفوة ــ ٢ / ٢٨٩ .

لذلك جهد الصوفية في اخفاء حبهم وستره حتى عن الحبيب نفسه حياء منه واجلالا له ، يقول ابو العباس بن عطاء :

اجلك ان اشكو الهوى منك ، انني
اجلك ان تومي اليك الاصابع
واصرف طرفي نحو غيرك عامدا
على انه بالرغم نحوك راجع(١٦٥)

وهم يلتمسون القدرة على كتمان حبهم من الحبيب نفسه . فهو الذي خصهم بهذه المنة ، وهو الذي يقوّي ارادتهم على حملها ، يقول ابو علي الروذباري :

بك كتمان وجده بك عنه
لك منه ، وعنك مالك منه
من اذا لاح لائح لمشوق
هام وجدا عليك ، ان لم تمكنه
واذا افل الأفول بين
بان عنه ، فبان ان لم تبنه
يا فتى الحب ، بل فتى الحق ، سرّي
عنك مستودَع لديك ، فصنه(١٦٦)

وهكذا يضطرم الصراع بين حب يزداد اتقادا ، وارادة تجهد في اخفائه :

ابى الحب ان يخفى وكم قد كتمته ؟
فأصبح عندي قد اناخ واطنبا

---

(١٦٥) طبقات الصوفية ـ ص ٢٧١ .
(١٦٦) طبقات الصوفية ـ ص ٣٥٨ ـ ٣٥٩ .

اذا اشتد شـوقي هـام قلبـي بذكـره
وان رمت قربـا من حبيبـي تقربـا

ويبـدو فأفنـى ، ثث احيـا بـه لـه
ويسـعدني حتـى الـذ واطربـا[١٦٧]

وتبلغ الشدة مداها عند الفراق ، ذلك ان قدرة العبد على الثبات انما هي مشمولة برعاية المولى لها ولطفه بها ، لكنها لحظة الفراق تغدو مرهونة بالارادة الانسانية وحدها ، واني لها ان تقوى على احتمال ذلك ؟

تبيَّن يـوم البـين انّ اعتزامـه
على الصبر من احدى الظنون الكواذب[١٦٨]

وكان الزفير والشهيق والبكاء والغشية والانين والصعقة والصـراخ والصيحة . امارات تنم عن نفاد الصبر وخروج الامر عن الكتم ، والعين اول ما يفصح عن ذلك ، فالصب تفضحه عيونه :

دموع الفتـى عمّـا يجـن تترجـم
وانفاسه يبـدين ما القـلب يكتـم[١٦٩]

والنَفس هو الاخر ينم عما في القلب من حرقة ولوعة ، يقول الجنيد :

نمَّ على سرِ وجـد النّفسُ   والدمـع مـن مقلتيـه ينبجس
مُدلَّـه هـائم لـه حـرق   انفاسـه بالحنـين تختلس[١٧٠]

---

١٦٧) صفة الصفوة ـ ٤ / ٣٧٨ .
١٦٨) الرسالة ـ ص ٤٠٤ .
١٦٩) ن . م ـ ص ٥٣٤ .
١٧٠) اللمع ـ ص ٣١٩ .

ولم تكن دموع العين وحدها هي التي تشي بوجد المحبين ، بل هناك دموع القلب التي يستنزلها الشوق اللاعج ، يقول سمنون :

بكيت ودمع العين للنفس راحة
ولكنّ دمعَ الشوق يكوى به القلب
وذكري لما القاه ليس بنافعي
ولكنه شيء يهيج به الكرب
فلو قيل لي : ما انت ؟ قلت : معذّب
بنار مواجيد يضرّمها العتب(١٧١)

ومع ذلك فأن الاساس في الحب الصوفي هو الكتمان ، يقول ابو الحسين النورى :

لعمري ما استوعتُ سري وسرّه
سوانا ، حذارا ان تشيع السرائر
ولكن جعلت الوهم بيني وبينه
رسولا ، فأدى ما تكنّ الضمائر(١٧٢)

وقد كان الصوفية يبذلون كل جهد لكتم حبهم ووجدهم حتى بلغ التمويه ببعضهم حد ادعاء الجنون ، سترا لحالهم مع المحبوب ، غير عابئين بقول الناس فيهم . يروي ذو النون عن احد هؤلاء المجانين قوله :

هجرت الورى في حب من جاد بالنعم
وعفت الكرى شوقا اليه فلم أنم
وموّهت ذكري بالجنون عن الورى
لاكتم ما بي من هواه فما انكتم(١٧٣)

---

(١٧١) طبقات الصوفية ــ ص ١٩٩ .
(١٧٢) اللمع ــ ص ٣١٩ ــ ٣٩٤ .
(١٧٣) صفة الصفوة ــ ٤ / ٢٢٣ .

وقد تغمر موجة الحب محبا ولها ، فاذا به يصاب بنوبة فجائية تخرجه عن وعيه ، فينهال على بدنه ايذاء وتنكيلا، وهذه أدعى صور الافصاح الى الرثاء، يروى ان سمنون كان جالسا على شاطيء دجلة ، وبيده قضيب يضرب به فخذه حتى بان عظمه وتبدد لحمه وهو يقول :

كان لي قلب اعيش به   ضاع مني في تقلّبه
ربِّ فاردده عليَّ فقد   ضاق صدرى في تطلبه
وأغث ما دام بي رمق   يا غياث المستغيث به[١٧٤]

وبوجه عام كان الصوفية الى جانب صون السر الالهي وعدم البوح به ، وكانوا يرون في ذلك أمارة على تمكّن الحب من نفس الصوفي وثبوته وصدق توجهه الى ربه ، يقول السراج : « الا ترى احدهم يكون ساكنا فيتحرك ويظهر منه الزفير والشهيق ، وقد يكون من هو اقوى منه ساكنا في وجده لا يظهر منه شيء من ذلك »[١٧٥] ، وسئل الجنيد عن سكونه وقلة اضطرابه عند السماع ، فقال : « وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مرّ السحاب صنع الله الذى اتقن كل شيء »[١٧٦] ، ويجعل الشبلي من نفسه وحيدا بين المحبين من اهل الهوى ، لانه كتم هواه وباح به غيره :

باح مجنونُ عامرٍ بهواه
وكتمتُ الهوى ففزتُ بوجدي
فاذا كان في القيامة نودي :
« اين اهل الهوى » ؟ تقدمت وحدي ![١٧٧]

---

(١٧٤) طبقات الصوفية ــ ص ١٩٧ .
(١٧٥) اللمع ــ ص ٣٧٥ .
(١٧٦) اللمع ــ ص ١٢٨ ، النحل : ٨٨ .
(١٧٧) الديوان ــ ص ٩٩ .

ويبدو ان خروج الحلاج على هذا الاتجاه هو الذى دعا بعض الصوفية الى اتهامه بافشائه السّر الالهي فعوقب بالموت جراء ذلك[١٧٨] ، ومن امارات هذا الخروج قول الحـلاج :

الحب ، ما دام مكتومـا ، عـلى خطـر
وغايـة الامـن ان تدنـو من الحـذر
وأطيبُ الحب مـا نـمَّ الحـديثُ بـه
كالنـار لا تأتي نفعاً وهي في الحجـر
مـن بعـد ما حضر السجان ، واجتمع ألا
عـوان ، واختط اسـمي صاحب الخبـر
ارجـو لنفسـي بـراء من محبتـكم
اذا تبرأت من سمعي ومن بصري![١٧٩]

ويبدو ان الحلاج كان يعد نفسه ليكون عـلى غـرار المسيح المُخلّص ، فأفضى بالمكنون وفض المختوم حتى تتم له بغيته[١٨٠] .

ومنذ النصف الثاني من القرن الثالث ظهرت في مشرق العالم الاسلامي طائفة « المَلامَتيّة » الذين لا يكتفون بكتمان علائقهم بسولاهم ، بل يعمدون الى القيام باعمال تثير سخط الناس وملامتهم ، وقد قاد ابو صالح حمدون بن احمد القصار النيسابوري (ت ٢٧١ هـ) هذه الطائفة التي تنفر اشد النفور من الدعوى والرياء . وكان يقول : « لا تفش على احد ما تحب ان يكون مستورا منـك »[١٨١] . وكان لا يبيح الكلام الا « اذا تعين عليه اداء فرض مـن فرائض الله ... او خاف هلاك انسان في بدعة ... »[١٨٢] .

---

(١٧٨) في التصوف الاسلامي وتاريخه ـ ص ١٠٥ .

(١٧٩) شرح الديوان ـ ص٢١٠ .

(١٨٠) نشأة التصوف ـ ص ٢٣٤ .

(١٨١و١٨٢) الرسالة ـ ص ١٠٤ .

وهذه الظاهرة وامثالها انما كانت ردّ فعل للتيارات المختلفة التي هبت على المجتمع الاسلامي حينذاك ، ومن ذلك غلبة التعصب السني على بغداد ، وتعرض الكثير من الصوفية للتعذيب والنكال ، حتى قال الجنيد مصورا روح العصر : « لايصل امرؤ الى مرتبة الحقيقة مالم يعامله الف صديق له كأنه زنديق »[183] ، وفضلا عن ذلك فقد كثر الادعياء والمتلبسون الذين اضفوا على انفسهم مسحة التصوف ، وكلفوا بالاستحواذ على اعجاب الجماهير باعمال لا يتسترون في ادعائها ، الامر الذى دعا رجال التصوف الى اعلان التشديد على الالتزام بطريق صوفي شاق ، كي يقتلعوا ما قد ينبت في النفوس من عجب وغرور . وهو ما اشرنا اليه في الفصل الثالث .

ب ـ السكر الصوفي :

نعني بالسكر الصوفي تلك النشوة العارمة التي تفيض بها نفس الصوفي ، وقد امتلأت بحب الله حتى غدت قريبة منه كل القرب . وقد عبر الصوفية بالفاظ متقابلة عن حالات هذه النشوة ودرجاتها ، كالغيبة والحضور ، والصحو والسكر ، والذوق والشرب ، وغيرها[184] ، مما جمعه الحلاج في احدى المقطوعات المنسوبة اليه ، ومنها قوله :

وسكر ثم صحو ثم شوق   وقرب ثم وصل ثم أنس
وقبض ثم بسط ثم محو   وفرق ثم جمع ثم طمس[185]

وتحدثوا منذ وقت مبكر حديث الكأس والشراب ، فلقد شوهد داود الطائي (ت ١٦٤ هـ) مبتسما ، فلما سئل عن دواعي ذلك قال : « اعطوني صباحا شرابا يقال له شراب الأنس ، فاليوم عيد ، اسلمت نفسي للابتهاج فيه »[186] ، وكتب يحيى بن معاذ الرازي الى ابي يزيد يقول :

---

(١٨٣) نشأة التصوف الاسلامي ـ ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥ .
(١٨٤) الرسالة ـ ص ٢١٤ وما بعدها .
(١٨٥) شرح الديوان ـ ص ٢١٨ ـ ٢١٩ .
(١٨٦) في لتصوف الاسلامي وتاريخه ـ ص ٢١ .

« سكرت من كثرة ما شربت من كأس محبته » ، فكتب اليه ابو يزيد : غيرك شرب بحار السموات وما روى بعد ، ولسانه خارج على صدره ، وهو يصيح: العطش ، العطش ، وينشد :

عجبت لمن يقول : ذكرتُ ربي ... وهل انسى فاذكر ما نسيتُ ؟
اموت اذا ذكرتــك ثم احيــا ... ولــولا حســن ظنــي ما حييت
فأحيــا بالمنــى وامــوت شوقا ... فكم احيا عليك وكم اموت ؟
شربت الحب كأسا بعــد كأس ... فما نفد الشراب وما رويت[187]!

ويرى السقطي استاذه معروفا الكرخي تحت العرش يقول الله عنه : « هذا معروف الكرخي سكر من حبي فــلا يفيــق ... الا بلقائي »[188] .
والسكر الصوفي حال من الدهش الفجائي يعترى العبد فيذهله عن كــل حس غير حضور الحبيب ، ويغمر نفسه بنشاط دفاق يوقد فيها الوله والهيمان، وما كــان ذلك ليحــدث بالطبع لولا امتلاء القلب بحب الله ، فالسكر ، كما يقول الشبلي ، ثمرة المحبــة :

ان المحبــة للرحمن تســـكرني ... وهل رأيت محبا غير سكران[189]؟

والشراب الصوفي ليس خمرا تدير الرأس وتثقل الحواس وتضرب غشاوة على القلب ، بل هي على العكس، توقظ النفس وتنعش الوجدان وتجلو عين البصيرة وتفتح امام القلب ارحب الافاق ، نسب للشبلي قوله :

الغيــم ، رطب ينــادي : ... يا غافــلين الصــبوحُ
فقلت اهــلا وســـهلا ... ما دام في الجسم روح[190]

---

(١٨٧) الرسالة ــ ص ٢٢١ و ٦٢٠ .
(١٨٨) ن . م ــ ص ٦١ .
(١٨٩) الديوان ــ ص ١٢٩ .
(١٩٠) الديوان ــ ص ١٤٠ .

وما دامت الخمرة الصوفية تفتح للروح هذه العوالم الجذابة الشائقة ، فانها ابدا تغري بالمزيد من الشراب « فاذا كوشف العبد بنعت الجمال حصل السكر • وطرب الروح • وهام القلب » ، وفي معناه انشدوا :

فصحوك من لفظـي هو الوصـل كلـه
وسكرك من لحظـي يبيح لـك الشـربا

فمـا ملّ ساقيهـا ومـا مـل شـارب
عقـارَ لحـاظ كأسـه يسكر اللبا(١٩١)

واذ تسكر الروح ويهيم القلب فماذا تفعل هـذه الخمـرة بالاجسام ؟ يقـول الخـراز :

اديـرت كـؤوس للمنايـا عليهـم
فاغفوا عن الدنيـا كأغفـاء ذي السـكر

همومهـم جوّالـة بمعسـكر
بـه اهـل ودّ اللـه كالانجـم الزهـر

فأجسامهـم في الارض قتـلى بحبـه
وارواحهم فيالحجب نحـو العلا تسـري

فمـا عرسـوا الاّ بقـرب حبيبهـم
وما عرجوا عن مسّ بؤس ولا ضر(١٩٢)

وهكذا تستولي تجليات الحبيب على قلب الصوفي فلا يشهد سوى الحق ، لان حضور الحبيب في قلب الصوفي هو محو لشعوره بذاته او بما حوله ، وفي ذلك قال بعضهم :

---

(١٩١) الرسالة ــ ص ٢١٧ •

(١٩٢) ن • م ــ ص ٥٩١ •

فحالان لي .. حالان ، صحو وسكرة
فلا زلت في حالي ّ اصحو واسكر
كفاك بأن الصحو اوجد كربتي
فكيف بحال السكر والسكر اجدر ؟
جحدت الهوى ان كنت ـ مذ جعل الهوى
عيونَك لي عينا تغض وتبصرُ ـ
نظرت الى شيء سواك ؛ وانما
ارى غيرنا احلام نوم يُقدرّ[193]

وهكذا فالصوفي بين حالين ؛ حال وصل الحبيب وحضوره وامتلاء القلب به وهو ما يسمونه « صفو الوجد » الذى يقول فيه قائلهم :

تحقق صفو الوجد منا فما لنا   علينا ، سوانا ، من رقيب يخبّر[194]

وحال ورود ما يكدر الشراب ويعكر الكأس ، وفيه يقول الجنيد :

قد كان لي مشرب يصفو برؤيتكم
فكدرته يد الايام حين صفا[195]

وتتميز الكأس الصوفية بتأثيرها العنيف الغلاب ، فهي تصطلمهم عن نفوسهم وتختطفهم منها ، فتمحوهم بالكلية حتى لا تبقي شظية من اثار البشرية ، هذه الكأس هي التي يصفها القائل :

اذا ما بدت لي تعاظمتها   فأصدر في حال من لم يَرد
فيُصطلم الكل مني بها   ويُحجب عني بها ما اجد[196]

(١٩٣) اللمع ـ ص ٤١٦ .
(١٩٤) ن . م ـ ص ٤١٧ .
(١٩٥) طبقات الصوفية ـ ص ١٦٣ .
(١٩٦) اللمع ـ ص ٤٥٠ .

واذ يمحو حضور الحبيب في قلب الصوفي شعوره بذاتــه او بما حوله ، بحيث يحلّ الوجود الشهودي محل الوجود الوجودي ، فلا يعود سوى الله مشهودا ، يقول الشبلي :

فلما اراني الوجـد أنك حاضري شهدتك موجوداً بكـل مكـان
فخاطبت موجوداً بغــير تكلـم ولاحظت معلوماً بغير عيان[197]

وبذلك تبدأ لغة الشَطْح ، و « الشَطْح » في اللغة «الحركة» ، يقال : شطح الماء في النهر ، اذا فاض الماء الكثير عن حافتي النهر الضيق . «فكذلك المريد الواجد : اذا قوي وجده ، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة انوار حقائقه ، سطع ذلك على لسانه بعبارة مستغربة مشكلة على فهوم سامعيها ، الا من كان من اهلها »[198] .

وقد لقي الصوفية ، جرّاء شطحاتهم ، أسوأ العَنت والنَكال ، باعتبارها اسطع مظهر على مجافاة الشريعة . ويتجلى الشطح ، كمظهر تعبيري في العنصرين الباقيين من الفناء ، واعني بهما : زوال الحجب ، وغلبة الشهود .

جـ ـ زوال الحجب :

يسعى الصوفي دائما الى اسقاط الوسائط بينه وبين الحبيب ، ويرى ان قيام اية واسطة يعني ان الوصول لم يتم بعد ، اذ ان آيـة الواسطة هي رؤية الاسباب ، يقول ابو علي الروذباري :

من لم يكن بك فانيا عن حبه وعـن الهوى والانس بالاحباب
او تيّمتْـه صبابـة جمعت لـه مـا كـان مفترقـا من الاسباب
فكأنـه بـين المراتـب واقــف لمنال حظ او لحسـن مآب[199]

---

(١٩٧) تاريخ بغداد ـ ١٤ / ٣٩٠ .
(١٩٨) اللمع ـ ص ٤٥٣ ـ ٤٥٤ .
(١٩٩) اللمع ـ ص ٤٣٥ .

وقد وجد الصوفية ان « الشريعة » هي اول ما ينبغي اسقاطه من وسائط بين العبد وربه ، فحاولوا ان يتغلغلوا في كل شعيرة من شعائر الدين ويزيحوا عنها شكلها التقليدي ، ليبلغوا منها جوهرها الاصيل ، وبذلك اقاموا الشريعة على وجهها الاخر الذى اسموه « الحقيقة » . وهو ما كان يجر عليهم عنت الفقهاء ورجال الدين التقليديين . ولذلك جهدوا في تأويل الطقوس الدينية تأويلا باطنيا ، وتحويلها الى رموز نفسية تطهر الباطن من درن الجسد وتكسبه خصوبة وحيوية ونقاء . وقد لمسنا هذا الاتجاه لدى اوائل الصوفية من امثال رابعة العدوية ومعروف الكرخي ومن تلاهما . يقول يحيى بن معاذ : « مثقال خردلة من الحبّ اليّ من عبادة سبعين سنة بلا حبّ »[٢٠٠] .

لقد نزّه الصوفية عباداتهم وشعائرهم عن اى غرض او منفعة ، بل اتخذوها وسيلة لمعرفة الحبيب وليس لبلوغ الجنة او النجاة من النار ، وهذا ابو بكر الشبلي يناجي ربه قائلا : « الهي أَحبَّك الخلق لنعمائك وانا احبك لبلائك »[٢٠١] .

ويناشد الحلاج ربه فيقول :

اريدك لا اريدك للثواب ولكني اريدك للعقاب
وكل مآربي قد نلت منها سوى ملذوذ وجدي بالعذاب[٢٠٢]

وكانت اخص العبادات التي لقيت منهم اهتماما ، الحج والصلاة ، لكثرة ما فيهما من رسوم ورموز[٢٠٣] ، يقول ابن عطاء : في البيت مقام ابراهيم وفي القلب آثار الله ، وللبيت اركان وللقلب اركان ، واركان البيت من الصخر ، واركان القلب معادن انوار المعرفة[٢٠٤] .

---

(٢٠٠) الرسالة ــ ص ٦٢١ .
(٢٠١) الشعراني ــ الطبقات الكبرى ــ مصر ــ ١ / ١١٥ .
(٢٠٢) شرح الديوان ــ ص ٣٣٥ .
(٢٠٣) نشأة التصوف الاسلامي ــ ص ٢٥٠ .
(٢٠٤) طبقات الصوفية ــ ص ٢٦٧ .

ويقـول الشـبلي :

لستُ من جملـة المحبين ان لم اجعـل القلب بيتـه والمقامـا

وطـوا في اجالـةُ السـرِّ فيـه وهو ركني اذا اردتاستلاما[٢٠٥]

اما الصلاة فلا يرى ابو يزيد فيها الا « نَصب البدن »[٢٠٦] ، ويقول الشبلي مداعبـا :

نسيت اليـوم من عشقي صـلاتي فلا ادري عِشـائي من غداتي[٢٠٧]

ولدلكاستعانوا بالذكر على اتمامها ، بلآثروه عليها احيانا ، لانه لايرتبط بقيد من القيود ، ولانهم يريدون تسخير كل لحظة لتذكر المحبوب ، بل ان الذكر نفسه يصبح عديم القيمة شيئا فشيئا ، ذلك لان استجماع الشعور في سبيل الذكر قد انتفى بذهاب الشعور نفسه ، حين يتجاوز الصوفي دائرة الحب ويخترقها الى بؤرة الفناء ، فقمة الذكر ان تفنى في المذكور ، وهكذا فهـو يصل الى ايجابيته عند وصوله الى منتهى سلبيته[٢٠٨] ، يقول ابو يزيـد كنت ثلاثين سنة اذكر الله ، ثم سكنت ، فاذا حجابي ذكره له »[٢٠٩] .

ويعتبر الحلاج الذكر واسطة ، والا فضل في احداث الوله الا لله :

انت المولّـه لـي لا الذكـر ولّهني

حاشـا لقلبـي ان يعلـق بـه ذكري

الذكـر واسـطة تخفيـك عن نظـري

اذا توشحه من خاطـري فكـري[٢١٠]

---

(٢٠٥) شرح الديوان ــ ص ١٢٢ .

(٢٠٦) شطحات ــ ص ٩٤ .

(٢٠٧) الديوان ــ ص ١٥٧ .

(٢٠٨) نشأة التصوف الاسلامي ــ ص ٢٥٣ .

(٢٠٩) شطحات ــ ص ٨١ .

(٢١٠) شرح الديوان ــ ص ٢٠٢ .

ويقـول في موضع اخـر :

اذا بلـــغ الصبّ الكمـالَ من الهـوى
وغـاب عن المذكور في سـطوة الذكـــر

فشاهد حقـا حـين يشهـده الهـــوى
بان صـــلاة العارفـين مـن الكفـر[٢١١]

ولم يقف الامر لدى الصوفية عند ازالة الحجب عن المفهوم التقليدي للجنةوالنار ، او عن الظواهر السائدة للعبادات ، بل تجاوز ذلكالى ما هوادق واعمق واعني بها الصلة بين العبد وربه .فقد كان التصور الاسلامي السـائد يقيم بونا شاسعا لا يمكن ارتياده بين الله والعبد ، على حين سعى الصوفية الى اقامة صلة حميمة من الحب بينهم وبين ربهم ، بحيث اذابوا الحدود وكشفوا الحجب وازاحوا الغشاوة ، متوسلين لذلك بالخلاص من اسر الجسد . وبلوغ درجة الفناء عبر طريق شاق من المجاهدات . ويذكر القشيري ثـلاث مراتب للفناء : الاولى هي الفناء عن النفس وصفاتها بالبقاء بصفات الحق . والثانية هي الفناء عن صفات الحق بشهود الحق . والثالثة هي الفناء عن شهود الحق بالاستهلاك في وجود الحق[٢١٢] . ولقد ضاق الصوفية ذرعا بجسدينهم التي تعيقهم عن الاتصال بالحبيب ، واحسوا بعبئها احساسا اليما ، يقول الحلاج:

بينـــــي وبينـــك إنّـــي" يزاحمنـــــي
فارفـع بلطفـك انّيـي مـن البـين[٢١٣]

---

(٢١١) ن . م ـ ص ١٩٦ .
(٢١٢) الرسـالة ـ ص ٢١٣ .
(٢١٣) شرح الديوان ـ ص ٢٩٩ .

وقد جهدوا في الانعتاق من الجسدية بكل السبل ، بما فيها طلب الموت، يقول الحلاج :

عجبت لكلي كيف يحمله بعضي
ومن ثقل بعضي ليس تحملني ارضي
لئن كان في بسط من الارض مضجع
فقلبي على بسط من الخلق في قبض[٢١٤]

ويقول :

حويت بكلي كلَّ كلِّك يا قدسي
تكاشفني حتى كأنك في نفسي
اقلّب قلبي في سواك فلا ارى
سوى وحشتي منه وانت به انسي
فها انا في حبس الحياة مُمَنَّع
من الانس ، فأقبضني اليك من الحبس[٢١٥]

ومن هنا جاء افتتان الصوفية في تعذيب اجسادهم ، اذ ما دامت الروح عائدة الى باريها حيث الحياة الحقيقية ، فأن هذا الجسد ما هو الاّ ترب رميم لا قيمة له ، يقول الحلاج :

اقتلوني يا ثقاتي ان ّ في قتلي حياتي
ومماتي في حياتي وحياتي في مماتي
انا عندي محو ذاتي من اجل ّ المكرمات
وبقائي في صفاتي من قبيح السيئات
سئمت روحي حياتي في الرسوم الباليات[٢١٦]

---

(٢١٤) شرح الديوان ــ ص ٢٣٣ .
(٢١٥) ن . م ــ ص ٢٢٥ .
(٢١٦) ن . م ــ ص١٦٦ .

ولحين موعد الخلاص من سجن الجسد ، قام الصوفية بعملية استبدال عجيبة ، فأستعانوا عن قلب الجسد النابض بالدم بقلب نابض بالحب، فكان ان استحال الصوفي روحا سعيدا نشوان متخففا من اعباء بشريته في سيره نحو الحياة المنشودة ، طليقا كالشرارة المتوهجة ، متجاوزا الابعاد والحدود. يقول الحلاج :

مكانك من قلبي هو القلب كله
فليس لشيء فيه غيرك موضع
وحطتك روحي بين جلدى واعظمي
فكيف تراني ـ ان فقدتك ـ اصنع؟[٢١٧]

وآية نجاح هذا الاستبدال ، هو شعور الصوفي بأن كنهه قد احتوى شيئا اكبر من سعته[٢١٨] :

افتش سرّي عن هواكم فلا ارى
سواي ، واني عنك والكنه اكبر
فان وجدتْ أني ، ففي الوجد انها
فان عبّرت عني ، فعنها تعبّر[٢١٩]

ويقول الحلاج :

غبت وما غبت عن ضميري	فما زَجتْ ترحتي سروري
واتصل الوصل بأفتراق	فصار في غيبتي حضوري
فانت في سرِّ غيب همي	اخفى من الوهم في ضميري
تؤنسني بالنهار حقا	وانت عند الدجا سميري[٢٢٠]

---

(٢١٧) ن . م ـ ص ٢٣٥ .
(٢١٨) نشأة التصوف ـ ص ٢٥٥ .
(٢١٩) اللمع ـ ص ٤٦٦ .
(٢٢٠) شرح الديوان ـ ص ٢١٢ .

وفي هذا المعنى يقول ابو يزيد البسطامي :

بعـــدك مني هـو قربـــاك أخذتنـــي عنـــك بمعنـــاك
لا تفـــرق الاوصـــاف ما بيننـــا ان قيل لي : يـا .. كنت اياك[٢٢١]

وفضلا عن شعور الصوفية بتغير صفاتهم ، فانهم قد مدّوا هذا التغير الى الزمان والمكان فجردوهما من نسبيّتهما ، سئل ابو يزيد : كيف اصبحت؟ قال : لا صباح ولا مساء انما الصباح والمساء لمن تأخذه الصفة ، وانا لا صفة لـــي[٢٢٢] ، و « سـأله رجل : اني سمعت انك تعبر الى المشرق والمغرب في ساعة ، فقال : يكون هذا ، لكن هذا للمؤمن عناء ، انما المؤمن من الجوهر، أنّى يطلع فيكون المشرق والمغرب بين يديه ، فيتناول من حيث شاء »[٢٢٣] .

ومن هنا تبدأ غلبة الشهود .

د ـ غلبة الشهود :

وهي المرتبة الثانية من مراتب الفناء التي قال عنها القشيري : انها فنـاء العبد « عن صفات الحق بشهوده الحق »[٢٢٤] ، ومعنى ذلـك ان شـعور الصوفي ذاته قد اختفى نهائيا ، وفني تماما في مشاهدة الحق حتى « نسي نفسه وما سوى الله ، فلو قلت له : من اين انت واين تريد ؟ لم يكن لـــه جواب غير قول « الله » »[٢٢٥] ، واذ يبلغ الصوفي هذه المرتبة يصدر عنـه مثـل هـذا القـول :

رأيت ربـي بعـــين قلبـــي فقلت : من انت ؟ قـال : انت
فليس للأيـــن منـــك ايـــن وليس ايـــن بحيـــث انـت
وليس للوهـــم منـــك وهـم فيعلـم الوهـــم ايـــن انت ؟
ففـي فنائـي فنـــا فنائـــي وفـي فنائـي وجـــدت انـت

---

(٢٢١) شطحات ـ ص ١٣١ ، ديوان الشبلي ـ ص ١١٨ .
(٢٢٢) شطحات ـ ص ١١١ .
(٢٢٣) ن . م ـ ص ١١٢ .
(٢٢٤) الرسالة ـ ص ٢١٣ .
(٢٢٥) اللمع ـ ص ٤٩٩ .

في محو اسمي ورسم جسمي سألت عني فقلت : انت
اشار سرّى اليك حتى فنيت عني ودمت انت[226]

وقد كانت مثل هذه الحال تحدث شعورا حادا بالانفصام بين الصوفي وبين الناس ، وكم ودّ الصوفية لو كتموا ما يشهدون ، ولكنهم اذ تدهق كأس الوجد فانها تأخذهم عن انفسهم وتمحو كل ارادة فيهم ، فينطقون في غيبة الوعي حتى لو ضرب وجه احدهم بالسيف لما احس به ، ومع ذلك فقد كان الصوفية حريصين كل الحرص على ان تقترن « حريتهم » في الفناء عن اوصاف البشرية بـ « عبوديتهم » في مراعاة اداب الشريعة وفرائضها ، يقول ابو عبدالله المغربي : « انما تصح العبودية لمن افنى مراداته وقام بمراد سيده، يكون اسمه ما سمي به ونعته ما حلّي به . اذا سُمّي باسم اجاب عن العبودية، فلا اسم له ولا رسم ، لا يجيب الا لمن يدعوه بعبودية سيده » ، ثم بكى وانشأ يقول :

لا تدْعُني الا بـ «يا عبدها » فأنها اصدق اسمائي[227]

وقد ردّ السراج في مقالتين عقدهما في « اللمع » على التشويهات التي فهمت من اقوال قسم من الصوفية بشأن « فناء الاوصاف » و « فناء البشرية » . فقال: « فمنهم من ترك الطعام والشراب وتوهم ان البشرية هي القالب . والجثة اذا ضعفت زالت بشريتها ، فيجوز ان يكون موصوفا بصفات الالهية ، ولم تحسن هذه الفرقة ... أن تفرق بين البشرية واخلاق البشرية . لأن البشرية لا تزول عن البشر ، كما ان لون السواد لا يزول عن الاسود . ولا لون البياض عن الابيض ، واخلاق البشرية تبدل وتغير بما يرد عليها من سلطان انوار الحقائق ، وصفات البشرية ليست هي عين البشرية »[228] .

(٢٢٦) شرح ديوان الحلاج ــ ص ١٧٧ ، شطحات ــ ص ١٠٩ .
(٢٢٧) طبقات الصوفية ــ ص ٢٤٥ .
(٢٢٨) اللمع ــ ص ٥٤٣ .

اما بشأن الفناء عن الاوصاف ، فقال : « وقد غلطت جماعة من البغداديين في قولهم : انهم عند فنائهم عن اوصافهم ، دخلوا في اوصاف الحق ، وقد اضافوا انفسهم ، بجهلهم ، الى معنى يؤديهم ذلك الى الحلول : ... » ، والصحيح عند الطوسي ، ان الارادة للعبد وهي من عند الله ، عطيته ، ومعنى خروج العبد من اوصافه والدخول في أوصاف الحق : خروجه من ارادته ودخوله في ارادة الحق ، وبمعنى ان يعلم ان الارادات : « هي عطية من الله تعالى ، وبمشيئته شاء ، وبفضله جعل له مايعطيه ، ذلك قطعه عن رؤية نفسه ، حتى ينقطع بكليته الى الله تعالى ، وذلك منزل من منازل اهل التوحيد . واما الذين غلطوا في هذا المعنى ، انما غلطوا بدقيقة خفيت عليهم حتى ظنوا ان اوصاف الحق هي الحق ، وهذا كله كفر ، لان الله تعالى ، لا يحلّ في القلوب ، ولكن يحلّ في القلوب الايمان به ، والتوحيد له ، والتعظيم لذكره ، بمعاني التحقيق والتصديق »[٢٢٩] . وفضلا عن ذلك ففي كتاب اللمع كثير من المقالات الرامية الى بيان حقيقة ما تنطوي عليه شطحات الصوفية ـ رغم ما تبدو عليه من منافاة للشعور الاسلامي العام ـ من احساس روحي عميق بالالوهية .

ورغم ذلك كله ، فمن غير اليسير ابدا ان يقتنع المسلم التقليدي بعروجات ابي يزيد ، التي نقلنا بعضا منها في الفصل الاول ، او بشطحاته المعروفة من مثل قوله : « سبحاني ! ما اعظم شأني ! » ، وغيرها مما نقله الطوسي في اللمع ، وابدى براعة مرموقة في تأويلها والدفاع عنها[٢٣٠] .

اما الحلاج ، فيتسم معراجه الروحي بسمة التجريد اللاهوتي ، الذى يتحدث عن سر النشأة الاولى وفيض الروح وخلق آدم واللاهوت والناسوت ، ليعود بذلك كله الى نقطة الصدور الاولى التي هي « الحب » ، فالانسان صادر عن الله حبا منه في ذلك ، وعليه فالانسان مفطور على الحب :

---

(٢٢٩) اللمع ـ ص ٥٥٢ .

(٢٣٠) ن . م ـ ص ٤٥٩ .

انا سرّ الحق ما الحق انا   بل انا حق ففرّق بيننا
انا عين الله في الاشيا فهل   ظاهر في الكون الا عيننا[٢٣١] ؟

فالانسان لدى الحلاج سر الله ، احب ان يراه مصوراً ، فبراه على صورته:

سبحان من اظهر ناسوته   سرّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهرا   في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه   كلحظة الحاجب بالحاجب[٢٣٢]

وما « آدم » على ذلك الا لمعنى قديم ، وظاهر محدث لباطن ازلي ، ومتكثر متعدد لواحد فرد ، فأستحق بذلك سجود الملائكة اذ جمع اللاهوت والناسوت[٢٣٣] :

جحودي لك تقديسُ   وظني فيك تهويس
وقد حيّرني حب   وطرف فيه تقويس
وقد دلّ دليل الحب ان القرب تلبيس
وما آدم الا لك   ومن في البين ابليس[٢٣٤]

وقوله :

يا سرّ سرٍ يدق حتى   يخفى على وهم كل حي
وظاهراً باطناً تجلى   لكل شيء بكل شي
ان اعتذاري اليك جهل   وعُظْمُ شك وفرط عيّ
يا جملة الكل لستَ غيري   فما اعتذاري اذن الي[٢٣٥]

---

(٢٣١) شرح الديوان — ص ١٥٠ — ١٥١ .
(٢٣٢) ن . م — ص ١٥٠ — ١٥١ .
(٢٣٣) نشأة التصوف — ص ٢٦١ .
(٢٣٤) شرح الديوان — ٢٢٠ .
(٢٣٥) ن . م — ص ٣١٥ .

وبذلك شهد الحلاج الحقيقة المطلقة ، بعد ان نحّى ظواهرها التي تتكثّر بها ، وتنسدل عليها ، فتحجب جوهرها عن الناس ، فلا يستطيع ان ينفذ اليها الا اهل الذوق والوجدان :

فالكل يشهده كلا ، واشهده
مع الحقيقة ، لا بالشخص مع طلله[٢٣٦]

ويقول :

ظهرتَ لقوم والتبستَ لفتية
فتاهوا وضلوا واحتجبت عن الخلق
فتظهر للالباب في الغرب تارة
وطورا عن الابصار تغرب في الشرق[٢٣٧]

واذا كانت تجربة ابي يزيد تتسم بتحليقها الشاعري الجامح ، فأن تجربة الحلاج تتسم بحدتها وعنفها ومرارتها :

يا موضعَ الناظر من ناظري	ويا مكانَ السر من خاطري
يا جملةَ الكل التي كلها	احبُّ من بعضي ومن سائري
تراك ترثي للذي قلبه	مُعلَّق في مخلبي طائر
مُدَلَّه" حيران مستوحش	يهرب من قفر الى آخر
يسري وما يدري واسراره	تسري كلمح البارق النائر
كسرعة الوهم لمن وهمه	على دقيق الغامض الغائر
في لُجٍّ بحر الفكر تجري به	لطائف من قدرة القادر[٢٣٨]

(٢٣٦) ن . م — ص ٢٥٣ .
(٢٣٧) ن . م — ص ٢٤٥ .
(٢٣٨) شرح الديوان — ص ١٩٤ — ١٩٥ .

ويقـــول ايضـــا :

ومـــا وجـــدتُ لقلبـــي راحـــةً ابدا
وكيف ذاك ، وقـــد هُيِّيتُ للكـــدر ؟

لقـد ركبت عـلى التغـرير ، واعجبـــا
ممن يريد النجـا في المسلك الخطــر[239]

وتجربة الحلاج . وان كانت تنتهي الى دينامسي يقوم على الحب، ويوحّد بين الناس جميعا ، فانه ربما كان يشعر بثقل العبء الذي يتطلبه تحقيق مثل هذه الرسالة ، رغم انه راهن بدمه من اجلها .

اما تجربة الشبلي فهي اقرب الى طبيعة الشعر من سواها ، اذ كان يمزج احاسيسه الصوفية المجردة بروح مايشاهده، وغالبا ما كان يلتجيء الى غيره حين لايجد في نفسه قدرة على التعبير عما يحس ، لذلك كثر تمثله باشعار غيره من الشعراء ، وفي مقدمتهم العذريون[240] . ومع ذلك فتجربة الشبلي لا تختلف في تنيجتها عن غيره ، اذ هي تفضي به ايضا الى تجريد لا نهائي ، الزمان فيه سرمد : « انتم اوقاتكم مقطوعة ووقتي ليس له طرفان »[241] ، ويقول :

تسرمد وقتـــي فيك فهو مسرمـــد ٭ وافنيتني عنـــي فعدت محـــددا
تغرّب امـــري فأنفردت بغربتـــي ٭ وافنيتني عني فصرت مجردا[242]

---

(٢٣٩) ن ـ م ـ ص ٢١٧ .

(٢٤٠) مقدمة الديوان ـ ص ٦٨ وما بعدها .

(٢٤١) اللمع ـ ص ٤٨٨ .

(٢٤٢) الديوان ـ ص ٩٨ ، واللمع ـ ص ٤٤٢ .

والمكـان لا نهائـي ، يقـول :

ومن اينَ لي اين" ؟ وانـي . كما تـرى ،
اعيش بلا قلب ، واسعى بلا قصد[243]

وهذه حالة « المحو » التي اجاب عنهـا الشبلي حين سأله رجـل : « ما لي اراك قلقا ، اليس هو معك . وانت معه ؟ فقال : لو كنت انا معه ، كنت انا . ولكني محو فيما هو »[244] .

اما المرحلة الاخيرة من مراحل الفناء فقد قال عنها القشيري : « وغايـة همة القوم ان يمحقهم الحق عن شاهدهم ، ثم لا يردهم اليهم بعدما محقهـم عنهم »[245] ، والمحق في الاصطلاح الصوفي : « فناء وجـود العبد في ذات الحـق »[246] ، وهو الذى قال عنه الحلاج :

اتحـد المعشـوق بالعاشـق انقسـم المومق للوامـق
واشـترك الشـكلان في حالة فأمتحقا في العالم الماحـق[247]

وهذه هي المرحلة العليا من مراحل الفناء التي ببلوغها تكون المعرفة .

هـ ـ المعرفـة :

وهي اعلى درجات الفناء . وغاية سفر الصوفي الى ربه ، اذ هو يفني عن شهود الحق بالاستهلاك في وجوده . «وهو لاستهلاكه في وجوده... مختطَف عن احساسه لكل وصف له » ، لأنه محيت رسومه وفنيت هـُويتـّه... وغـُيـّبت آثاره »[248] ، و « اوحى الله اليه بخواطره وحرس سرّه ان يسنح فيه غير

---

(243) الديوان ـ ص ٩٥ .
(244) الرسالة ـ ص ٢٢٣ .
(245) الرسالة ـ ص ٢٢٣ .
(246) الجرجاني ـ التعريفات ـ مصر ١٩٣٨ ـ ص ١٨١ .
(247) شرح الديوان ـ ص ٢٤٧ .
(248) الرسالة ـ ص ٦٠٣ .

خاطر الحق »[٢٤٩] فاذا نطق « نطق الحق عن سره وهو ساكت »[٢٥٠] .
والعارف فارغ من الدنيا والاخرة[٢٥١] . « فلا يرى في نومه غير الله ، ولا في يقظته غير الله ، ولا يوافق غير الله ، ولا يطالع غير الله »[٢٥٢] . والى ذلك اشار عمرو بن عثمان المكي : « ان قلوب العارفين شاهدت الله مشاهدة تثبيت، فشاهدوه بكل شيء ، وشاهدوا كل الكائنات به ، فكانت مشاهدتهم لديه ولهم به ... »[٢٥٣] .

والمعرفة الصوفية نداء داخلي يمتلأ به قلب الصوفي الذي كلأه حبيبه بالولاية ، فيلبّيه ضرورة واتساقاً كما لباه الحلاج :

لبّيك لبّيك ، يا سرّي ونجوائي
لبّيك لبّيك ، يا قصدي ومعنائي
ادعوك ، بل انت تدعوني اليك ، فهل
ناديتُ اياك ام ناديتَ ايائي ؟[٢٥٤]

والولاية الصوفية[٢٥٥] هي التي وصفها الحلاج قائلا : « اذا اراد الله ان يوالي عبدا من عباده ، فتح عليه باب الذكر ، ثم فتح عليه باب القرب ، ثم اجلسه على كرسي التوحيد ، ثم رفع عنه الحجب : فيريه الفردانية بالمشاهدة ، ثم ادخله دار الفردانية ، ثم كشف عنه الكبرياء والجمال ، فاذا وقع بصره على الجمال بقي بلا هو . فحينئذ صار العبد فانيا وبالحق باقيا »[٢٥٦].

---

(٢٤٩) ن . م - ص ٦٠٥ .
(٢٥٠) ن . م - ص ٦٠٧ .
(٢٥١) ن . م - ٦٠٥ .
(٢٥٢) ن . م - ص ٦٠٧ .
(٢٥٣) اللمع - ص ١٠١ .
(٢٥٤) ن . م - ص ١٤٦ .
(٢٥٥) انظر عنها : كتاب ختم الاولياء لابي عبدالله محمد بن علي بن الحسن الحكيم الترمذي - تحقيق عثمان اسماعيل يحيى - بيروت ١٩٦٥ .
(٢٥٦) ختم الاولياء - ص ٤٥٨ .

يقــول الحــلاج :

انـا انت بــلا شــك فسـبحانـك سبحاني
وتوحيدك توحيـدي وعصيانـك عصيانـي
واسخاطك اسـخاطي وغفرانك غفــراني[٢٥٧]

وهذه هي الرتبة العليا من المعرفة ، وانما تحصل لمن انتهى صفاء قلبه الى الغاية التي لا فوقها غاية ، كما يقول ابن خلدون[٢٥٨] ، وهي السعادة القصوى التي يعبر عنها الحلاج بقوله :

غبت وما غبت عن ضمــيري فمـا زجت ترحتــي سروري
واتصـــل الوصـل بأفتـراق فصـار في غيبتـي حضـوري
فأنت في ســرّ غيب همــي اخفى من الوهـم في ضميري
تؤنسني في النهـــار حقــا وانت عند الدجا سميري[٢٥٩]

وبقولـــه :

لم يبـق في القلب والاحشــاء جارحــة
الاّ واعرفــه فيهــا ويعرفــــني[٢٦٠]

ويقــول الشــبلي :

ليس تخلـــو جوارحـي منـك وقتـــا
هـــي مشـغولة بحمــــل هواكـــا
ليس يجــري عــلى لســاني شــيء
ـ عــلم اللـه ذا ـ ســوى ذكراكــا

---

(٢٥٧) شرح الديوان ــ ص ٢٩٥ .
(٢٥٨) شفاء السائل لتهذيب المسائل . بعناية الاستاذ محمد بن تاويت الطنجي ، اسطنبول ١٩٥٨ ــ ص ٢٦ .
(٢٥٩) شرح الديوان ــ ص ٢١٢ .
(٢٦٠) شرح الديوان ــ ص ٢٣٨ .

وتمثلت حين كنت بعيني

فهي - ان غبت او حضرت - تراكا(٢٦١)

والمعرفة الصوفية موطنها القلب الذي امتلأ بالله « فرحا وسرور ويقينا .. فأنشرح الصدر وانفسح ، فصارت الآخرة له كالمعاينة ، ولاحظ الملكوت بتلك العين ، عين الفؤاد ، في فسحة ذلك النور المشرق في الصدر ، فرأى شأنا عجيبا من عظمة الله »(٢٦٢) . يقول ابو سعيد الخراز :

قلب به تجتني الاذهان فطنته

اذا سمت بك يا عزّي ومُفتخَري

مريخات من الشجو الدفين لها

كوامن جمعت في السمع والبصر

سبحان من لويشا ابدى عجائبها

حتى ترى سرّها في الوجه كالقمر(٢٦٣)

وكلما امتلأ القلب بالحب زاد امتلاؤه بالمعرفة ، والمعرفة الكاملة انما هي حصيلة الحب التام ، وعندئذ لا تغدو للعلوم الاخرى اية اهمية لدى الصوفية. فهذه العلوم ما تزال ترى الله غائبا وبعيدا . بينما هو عند العارفين حاضر قريب ، يتحققونه في ذواتهم ويناجونه بقلوبهم ، فيتجلى لهم مشرقا وضيئا ، يقول الجنيد :

وتحققتك في السرّ ... فناجاك لساني

فأجتمعنا لمعان وافترقنا لمعاني

ان يكن غيّبك التعظيم عن لحظ عياني

فلقد صيرّك الوجد من الاحشاء داني(٢٦٤)

---

(٢٦١) شرح الديوان - ص ١١٧ .

(٢٦٢) نشأة التصوف الاسلامي - ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .

(٢٦٣) اللمع - ص ٣٢٦ .

(٢٦٤) ن . م - ص ٢٨٣ .

ويقـــول :

فلما رآني الوجد انك حاضري شهدتك موجودا بكـل مكان
فخاطبتُ موجودا بغير تكلـُّم ولاحظت معلوما بغير عيـان[٢٦٥]

وقـــال :

حاضـر" في القلـب يعمـره لسـت أنسـاه فاذكـره
فهـو مولائـي ومعتمـدى ونصيبي منـه أوفـره[٢٦٦]

وبذلك لم يعد بالصوفية حاجة الى البحث عن الله خارج الذات، بطريق الاستدلال عليه بما خلق ، لأن شعورهم الدائم بوجوده وشهوده قد ملأهم يقينا به وطمأنينة اليه ، يقول الخوّاص :

لقـد وضح الطريق اليك قصدا فمـا احـد ارادك يسـتدل
فـان ورد الشـتاء فأنت صيف وان ورد المصيف فانت ظل[٢٦٧]

وقد سخر الصوفية من حجة العقليين في معرفة الله القديم الخالق عن طريق المحدَث المخلوق ، يقول ابو عبدالله الجلاّء (ت ٣٠٦ هـ) :

كيفيّةُ المـرء ليس المـرءُ يدركهـا
فكيف كيفيـة الجبـار في القِدَم ؟
هـو الـذي احـدث الاشـياء مبتدعـا
فكيف يدركـه مستحدث النسَم؟[٢٦٨]

---

(٢٦٥) الرسالة ـ ص ٤٦٧ .
(٢٦٦) الرسالة ـ ص ٥٩٦ .
(٢٦٧) اللمع ـ ص ٣٢١ .
(٢٦٨) شذرات الذهب ـ ٢ / ٢٤٩ .

ويقـــول الحـــلاج :

واي الارض تخلـو منك حتى تعـالوا يطلبونـك في السـماء ؟
تراهم ينظـرون اليـك جهــرا وهم لايبصرون من العَماء[٢٦٩]

ولذلك استخف الصوفية بالاشتغال بالعلوم العقلية (علوم الشريعة) ، لانها لا تغني في معرفة الله . يقول الشبلي : « كتبت الحديث والفقه ثلاثين سنة حتى اسفر الصبح . فجئت الى كل من كتبت عنه فقلت : اريد فقه الله تعالى ، فما كلمني احد »[٢٧٠] . والشبلي هو القائل :

تسربلتُ للحرب ثـوب الغـرق وجُبت البـلاد لوجـد القلـق
ففيـك هتكت قنـاع الغـويّ وعنـك نطقت لـدى من نطـق
اذا خاطبونـي بعلـم الــورق برزت عليهم بعلـم الخرق[٢٧١]

وهكذا فالعقل عند الصوفية غير قادر على معرفة السر الالهـي ، لأن الله لا يُدرَك الا بعون منه . اذ « ان الدليل على الله هو الله وحده ، وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل في حاجته الى الدليل ، لانه مُحدَث ، والمحـدث لا يدل الا على مثله . قال رجل للنوري : ما الدليل على الله ؟ قال : اللـه . قـال : فمـا العقـل ؟ قال : العقل عاجز . والعاجز لا يدل الا على عاجـز مثله »[٢٧٢] ، يقول الحلاج :

من رامـه بالعقـل مسترشـدا اسـرحـه في حـيرة يلهـو
قـد شاب بالتلبيس اسـراره يقول في حيرته هـل هـو ؟[٢٧٣]

---

(٢٦٩) شرح الديوان – ص ١٤١ .
(٢٧٠) اللمع – ص ٤٨٧ .
(٢٧١) الديوان – ص ١١٤ .
(٢٧٢) التعرف – ص ٦٣ .
(٢٧٣) الديوان – ص ٣١٠ .

وهذه الفكرة هي الاساس الذى يستند اليه الصوفية في نظريتهم في الفناء الصوفي والرياضات المؤدية اليه[٢٧٤] ، فالله هو الذى يرفع عن العارف حجاب الغيرية والاثنينية بحيث يصبح العارف عين المعروف ، وهذا هو الصوفي[٢٧٥] ، فالموحّد يجب عليه ان يفنى عن نفسه في الوحدة الالهية اذا اراد أن يصل الى مقام التوحيد، وقد عُرّف التوحيد بأنه « تحقق العبد بصفات الآلهية بفنائه عن صفات البشرية ، بحيث تكون آخر حاله ما كان من اول حاله، ويكون كما كان قبل ان يكون »[٢٧٦] ، مستشهدين على ذلك بآية العهد ذات المغزى الخاص في نظر الصوفية : « واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم ، الست بربكم ؟ قالوا : بلى شهدنا ... »[٢٧٧].

وقد بنى الصوفية على ذلك ان التوحيد لا يصح بوجود الاثنينية ، قال الشبلي : « لا يصح التوحيد الا لمن كان جحده اثباته ، فسئل عن الاثبات قال : اسقاط الياءات[٢٧٨] اي « لا تقول لي وبي ومنّي والي »[٢٧٩] ، وهو ما اجاب عنه الجنيد حين سئل عن التوحيد فقال : سمعت قائلا يقول :

وغنّى لي من قلبي ... وغنيت كما غنى
وكنا حيثما كانوا ... وكانوا حيثما كنا[٢٨٠]

وهكذا فالتوحيد سر في القلب لا تقوى عليه العبارة ، قال الشبلي : « من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد »[٢٨١] ، ذلك لان الله كما

(٢٧٤) في التصوف الاسلامي وتاريخه – ص١١٨ .
(٢٧٥) ن . م – ص ١١٦ .
(٢٧٦) اللمع – ص ٤٩ – ٥٠ .
(٢٧٧) الاعراف : ١٧٢ .
(٢٧٨) اللمع – ص ٥٤ .
(٢٧٩) ن . م والصفحة .
(٢٨٠) الرسالة – ص ٥٨٨ .
(٢٨١) ن . م – ص ٥٨٦ .

يقول سهل بن عبدالله : « قد حجب الخلق عن معرفة كنه ذاته ، ودلّهم عليه بآياته ، فالقلوب تعرفه ، والعقول لا تدركه[٢٨٢] » ، الامر الذى حدا بالصوفية الى ان قالوا : « ما عرفه غيره ولا احبه سواه » ، وقد عبّر الجنيد عن حيرته بقوله : « اشرف كلمة في التوحيد : ما قاله ابو بكر .. سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته »[٢٨٣] .

يقول الحلاج :

لست بالتوحيد الهو غير اني عنه اسهو
كيف اسهو ؟ كيف الهو؟ وصحيح انني هو[٢٨٤] ؟

وهكذا تنتهي التجربة الصوفية الى حيرة عدمية بائسة ، وكم جهد الصوفية في ان ينقلوها شعرا ، الا انهم لم ينالوا من ذلك الا حظا يسيرا ، وهو ما سيناقشه الفصل الاخير ...

وعلينا ان نشير في ختام هذا الفصل الى ما ورد على لسان بعض رجال التصوف من اشعار يسيرة ، تعبر عن حالات شخصية لا علاقة لها بتجاربهم الصوفية . الامر الذى لا يسوغ اعتبار مثل هذه الاشعار مما يدخل في الشعر الصوفي ، وعليه فقد أستثنيت من هذه الدراسة[٢٨٥] .

---

(٢٨٢) ن . م – ص ٥٨٥ .
(٢٨٣) اللمع – ص ٥٧ .
(٢٨٤) شرح الديوان – ص ٢١١ .
(٢٨٥) انظر مثلا : شرح ديوان الحلاج : قطعة رقم ١٠ ، ٢٦ ، ٣١ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٦ ، ٦٤ ، ٨٢ . وانظر : شعر الحلاج : ن . م – ص ٨–١٣ .

الفصل السابع

الشعر الصوفي .. فناً

لقد تقرر في الفصول السابقة ان دراسة الشعر الصوفي لا يمكن ان تؤتي ثمارها بمعزل عن دراسة « التجربة الصوفية » ذاتها ، وتحليلها وبيان جوهرها . ما دامت هذه التجربة هي مصدر هذا الشعر من جهة . وما دام هذا الشعر قد قصر نفسه على التعبير عنها من الجهة الاخرى . وبقدر مايتعلق الامر ببيان القيمة الفنية للشعر الصوفي ـ ضمن المرحلة التاريخية التي وجد فيها ـ سأتولى بالاصل بيان مدى امكانية التجربة التي انجبته على الابداع الفني ، ومدى تأثيرها فيه سلبا او ايجابا . واني لآمل ان يكون فيما عرضته آنفا ما يغنيني عن الاعادة والتكرار في غير المواضع التي ينبغي لها ذلك .

نشأت التجربة الصوفية نتيجة احساس عميق في نفس الصوفي بالاغتراب عن العالم وعن الذات ، نظرا لما يستشعره في عالمه من نقص ونشاز وقبح ، متمثلا بسلطة صنمية جبرية ذات موضوعية مظهرية زائفة بعيدة عن روح الاسلام وحقيقته ، تجسدت في خلافة وراثية مطلقة باعتبارها ظل الله في الارض ، ضمن نظام اجتماعي جشع لا تحكمه المثل العليا قدر ما تحكمه المصالح المادية والصراعات والفوضى . وهكذا يتعمق في نفس الصوفي شوق حاد للانسجام ، ويبرّح به التعطش لاكمال العالم وتجاوز نقصه ، ولكن الصوفي بدلا من ان يلتمس ذلك داخل الواقع نفسه ، ويسعى الى تغييره

اجتماعيا بوسائله العملية ، فانه على العكس يغض طرفه عنه ، ويشيح بوجهه عما يعتمل فيه من صراع ، تهربا من معضلات الحياة المتناقضة ، وخشية من مغبّة الولوج فيها ، لينحي باللائمة على نفسه هو باعتبارها مكمن الداء ، وبذلك يتخذ من « ذاته الفردية » بديلا عن الواقع الاجتماعي . وينشأ يبحث عن الانسجام داخل اعماق هذه الذات ، لا في ظلال الواقع ، بل مجردة عنه .

وبحكم كون التصوف امتدادا متطرفا للتجربة الاسلامية بمختلف مجرياتها . فان مصدر السلام الروحي في نظر الصوفي هو معرفة الله معرفة حقيقية . باعتباره «فوق العالم» بائنا ومنزّها عنه . لانه بريء من الزمان والمكان والسببية ، ولان « قدرة الله .. في الاشياء بلا مزاج ، وصنعه للاشياء بلا علاج ، وعلة كل شيء صنعه . ولا علّة لصنعه ، ومهما تصور في نفسك شيء فالله بخلافه »[1] . ولذلك فهو رمز السموّ والكمال ، وهو الوجود «الحق» بالتالي . وهكذا يكون « الله » عند الصوفي ، على الضد من العالم وليس متوازيا معه . وحتى العالم الاخر لم يعد رمزا للثواب والعقاب عند الصوفي ، بل غدا سبيلا لرؤية وجه الله او احتجابه .

ولكن أنّى للصوفي ان يعرف حقيقة الله مع وجود هذا التباين بين الخالق والمخلوق (القديم والمحدث) ؟ وكيف يهتدي العقل الناقص الى معرفة الوجود الكامل ؟ يقول الصوفية : « لما خلق الله العقل قال له : من انا ؟ فسكت ، فكحله بنور الوحدانية ، فقال : انت الله ، فلم يكن للعقل ان يعرف الله الا بالله »[2] . وبناء على ذلك نبذ الصوفي عقله لانه قاصر عن معرفة الله . واستعاض عنه بالحدس القلبي . لا باعتباره ثمرة استدلال استقرائي لا شعوري ، دعمته قرون طويلة من الخبرة البشرية ، بل باعتباره وحيا باطنيا صرفا يخص به الله اصفياء خلقه[3] .

---

(١) الرسالة القشيرية ــ ص ٥٨٢ ــ ٥٨٣ .

(٢) اللمع ــ ص ٦٣ .

(٣) اللمع ــ ص ١٩ ؛ التعرف ــ ص٨٧ ، الرسالة ــ ص١٨ .

لقد ترتب على ذلك ان «اعتزل» الصوفي العالم ، وانفق عمره في مجاهدات شاقة ، يميت بها نوازعه الجسدية «الدنيا» ، وانكفأ على ذاته الباطنية يطهرها مما سوى الله ويتأمله فيها ، وبذلك قطع كل صلة له بالحياة الواقعية ، واقام عوضا عنها صلة حب شخصية مع الله ، وهذه ـ على ما يبدو ـ هي النافذة الوحيدة التي يتسرب منها دفء الحياة الى الشعر الصوفي ، ولكن بقدر ضئيل .

اما معرفة الله هذه ، فما هي حقيقتها عند الصوفي ؟ لقد اجمع الصوفية على انها حال تعزّ على الوصف ، « وان لا سبيل اليها ، لامتناع الصمدية ، وتحقق الربوبية عن الاحاطة . »[٤] وهي لذلك مبعث حيرة وقلق لانّ «اعرف الخلق بالله اشدّهم تحيرا فيه »[٥] ، سئل ذو النون : « ما اول درجة يرقاها العارف ؟ فقال : التحير ، ثم الافتقار ، ثم الاتصال ، ثم التحير . »[٦] وهذا الشبلي يقول :

قد تحيرتُ فيك خذ بيدي   يا دليلا لمن تحير فيك[٧]

و « توحيد » الله الذي « ليس كمثله شيء » هو الاخر حال خاص بالله، « وما وحّد الله غير الله » ، « والتوحيد للحق من الخلق طفيلي .. فقد شهد لنفسه بالوحدانية قبل الخلق ، فحقيقة التوحيد من حيث الحق ما شهد الله لنفسه بالوحدانية قبل الخلق، ومن حيث الخلق، فقد وحّدوه حقيقة ووجداً على مقدار ما قسم لهم ، والمعوّل على ما في القلب »[٨] . وبذلك يتضح ان المعرفة الصوفية انْ هي في حقيقة الامر الا حال من « التأمل الباطني »، تبلغ ذروتها بفناء الصوفي عن العالم وعن نفسه ، وهو اذ ذاك « يشهد ما لا يمكنه العبارة

(٤) اللمع ـ ص ٥٦ ، التعرف ـ ص ١٣٢ .
(٥و٦) التعرف ـ ص ١٣٧ .
(٧) ن . م ـ ص ١٠٨ .
(٨) اللمع ـ ص ٥٢ .

عنـــه ..... لانه لا يشهد الا تعظيما وهيبة ، فيمنعه ذلـك عـن تحصيل ما شاهد من الحال »[٩] ، يقول الكلاباذي في شرح الابيات :

اذا مـا بـدت لـــي تعاظمتهـــا فاصــدر في حـــال من لم يـرد
(أجده) اذا غبت عنـي بـــه واشهد وجـدي لـه قـد فقـد
فـلا الوصل يشهدني غـــيره ولا انـــا اشــــهده منفــــرد

ما نصه : « اذا بدت الحقيقة غلب عليّ التعظيم ، فأغيب في شاهد التعظيم عن شهود التحصيل ، فاكون كمن لم يَبْدُ له ، وانما يكون وجودي له اذا غبت عني ، واذا غبت فُقد وجودي ، فحالة الوصل الذي هـو فنـائي عنـي لا يُشهدني غير . وحالـة الانفـراد وقيـامي بصفتي ، يغيّبنـــي عـن شـهوده .... »[١٠] ، وفي هذا المعنى يقول سمنون :

وطرحتنـــي في بحـــر قدسـك ســـابحا
ابغيـك منـك بـلا وجـــود يظهـر[١١]

وهذا يعني ان التجربة الصوفية تقـوم عـلى قطب واحـد هـو « ذات الصوفـي » .

اما موضوع التأمل الذي هو « الله » فلا يمكن ادراكه ، وانما الاحساس بوجوده باطنيا ، والشعور بكمونـه في صميم النفس لحظة التجلي والكشف، ولكن الصوفي « اذا كوشف تحير وسكت »[١٢] ، لان العبارة قاصرة عن التعبير عن كنه هذه الحال[١٣] ، وفي ذلك يقول الحلاج :

---

(٩) التعرف ــ ص ١٢٢ .
(١٠) ن . م ــ ص ١٢٢ ، وانظر : ص٢٠٢ من البحث .
(١١) اللمع ــ ص ٣٢١ .
(١٢) التعرف ــ ص ٩١ .
(١٣) ن . م ــ ص ١١١ .

فـان لسـان النطــق للعــلم والهــدى

وان لسـان الغيب جـلّ عـن النطـق[14]

وعليه فقد وقف الشعر الصوفي على نقل معاناة تأملية مجردة تجري داخل الذات . فوصف أحوال الجذب التي تتعاور هذه الذات وهي في طريقها الى الله . وانما كانت مثل هذه المعاناة غير مألوفة في شعرنا العربي عصـر ذاك ، لا لأنها غير قابلة للوصف فقط ، ولكن لانها ايضا لم تبلغ بعد درجة كافيــة من النضج ، بحيث تتخذ للتعبير عن نفسها لغة مكتملة واضحة ، فما هي الطريقة التي توسل بها الشاعر الصوفي لنقل تجربته هذه ؟

لقد تبين لنا في الفصل الماضي ان الشعر الصوفي يقـع تحت غـرضين رئيسين . هما : شعر المجاهدة الصوفية الذي يصف حالات التطهـير النفسي التي يجتازها الصوفي ، وهو ما اصطلحنا على تسميته بشعر « الطريق الى الله »، اما الآخر فهو الذى ينقل احوال الوجد والتجلي التي يستشعرها الصوفي في باطنه ازاء الله ، وهو ما اسميناه شعر « الرؤية الصوفية » ، ويدخل في صميم تجربة الصوفي . لكن هذا التقسيم ليس الا تقسيما منهجيا فقط ، فالغرضان متداخلان في واقع هذا الشعر ، ولذلك خضعا الى طريقة متشابهة من التنـاول الفني . وان ما بينهما من تمايز يمكن ان يعزى فقط الى كون الضرب الاول من هذا الشعر قريبا في طريقة صياغته من الاتجاه الحسي المباشر في الشعر العربي ، وخصوصا شعر الزهد ، ويمكن ان نلتمس ذلك في الامثلة التالية :

قال ابو اسحاق الخواص (ت ٢٩١ هـ) في الصبر :

صبرتُ عـلى بعض الاذى خوفَ كلّـه

ودافعتُ عـن نفسي لنفسـي فعــزتّ

وجرّعتُهـا المكـروهَ حـتى تدرّبـت

ولــو جرّعتُـه جملـة لاشـمأزّتِ

---

(١٤) شرح الديوان ــ ص ٢٤٥ .

الا رب ذلٍّ ســـاق للنفس عـــزةً
ويـــا رب نفس بالتعــزُّز ذلّـــت
اذا مــا مددتُ الكفَّ التمسُ الغنـــى
الى غـير من قــال : اســألوني ، فشلَّت
ســأصبر نفســي ، ان فــي الصبــر عـزةً
وارضى بدنيائي ، وان هـــي قـلَّت[15]

وقال ابو علي احمد بن محمد الروُذباري (ت ٣٢٢-٣٢٣ هـ) :

لقد وضح الطريق اليـك قصدا فـــا احـــد ارادك يســتدل
فان ورد الشتاء فـــانت صيف وان ورد المصيف فانت ظل[16]

وقال ابو العباس احمد بن عطاء الادمي (ت ٣٠٩ هـ) في الشكر :

كيف شكري لمن به يحسن الشـكـ ـر ومنه شكرى له في الوداد ؟
انمــا يشـــكر المحبـــون وجدا وصفـاء من خاصـة الانفـراد[17]

وقال سهل بن عبدالله التستري :

اتذكـر ســاعـة العقت فيهـــا ـ وانت وليدها ـ عسلا وصبرا ؟
لتعـــلم ان هـذا الدهـر يمسي ويصبح طعمـــه حلـوا ومـــرا
فـلا يملأك محبـوب ســرورا وان وافـــاك مكـروه فصبـرا
وان قارفت في دنيـــاك ذنبـا فقـــل في اثره : يا رب غفرا[18]

وهكذا نستطيع ان نلتمس امثلة كثيرة على هذا الضـرب من الشـعر مبثوثة في كتب التصوف ، وهو شعر لا يلفت النظر كثيرا ، لما فيـه من روح

---

(١٥) اللمع ـ ص ٣٢٠ ـ ٣٢١ .
(١٦) ن . م
(١٧) ن . م ـ ص ٣٢٤ .
(١٨) ن . م ـ ص ٣٢٣ .

المجاراة والتقليد وبرودة المعاناة حتى ليكاد يقترب في اسلوبه من النظم . اما روح الوداعة والثقة والاطمئنان لله ، التي هي من خصائص الصوفي ، فلا نكادُ نجد لها أثراً ، وحيثما وجد ، فلا يعدو ان يكون شكليا لا ينفذ الى اعماق الروح ، كقول ذي النون :

من لاذ بالله نجا بالله	وسرّه مَرُّ قضاء الله
ان لم تكن نفسي بكف الله	فكيف انقاد لحكم الله ؟
لله انفاس جرت لله	لا حول لي فيها بغير الله[19]

اما الضرب الاخر الذي يمثل معظم الشعر الصوفي ، فانه ميال للتجريد، وظاهرة التجريد هذه هي اول ما يعنينا في الشعر الصوفي ، وذلك لان التجليات التي تنكشف في ذات الصوفي ، هي دون شك مما لايمكن للغة الاعتيادية الاخبار عنها بطريق الحقيقة ، لانها - ببساطة - تجليات غيبية لاتقبل صياغة تصورية حرفية ، ولا تغني الادلة العقلية في دحضها او اثباتها ، وعليه فأن التجربة الصوفية من هذه الوجهة هي ذاتها تجربة مجازية لاتوصف الا وصفا مجازيا عن طريق الاشارة اليها بالرموز ، شأنها في ذلك شأن سائر التجارب الغيبية الاخرى[20] ، يقول احمد امين : ان الادب الصوفي « ادب رموز ... فهو يفهم مظاهر العالم على انها رمز ، والعالم عنده لا يختلف عن احلام النائم ، فكما ان الحلم يعرض احداثه عرضا رمزيا ، فكذلك العالم كل ما فيه رمز ، فكل ما يقع تحت عينيه ، وما يسمع باذنه ، وما يتصل بجميع حواسه ، رموز يستنتج منها ما يغذّي عواطفه ومشاعره »[21] . وقد اتخذ الصوفية لانفسهم الفاظا اصطلحوا عليها للتعبير عن عالمهم الرمزي هذا ، يقول الكلاباذي : « اصطلحت هذه الطائفة على الفاظ في علومها

---

(19) ن . م - ص ٣١٨ .

(20) انظر : ولتر ستيس - الزمان والازل - بيروت ١٩٦٧ - ص ٢١١ - ٢١٣ .

(21) الرمز في الادب الصوفي - مجلة الرسالة - ١٩٣٦ - العدد ١٣١ - ص٥

تعارفوها بينهم ورمزوا بها »[٢٢] ، وانها كانت مقصورة عليهم « لا يكاد يستعملها غيرهم »[٢٣] . وقد عنيت المؤلفات الصوفية عناية بالغة بالحديث عن هذه الاصطلاحات ودرجاتها وتعريفاتها وما قاله شيوخ التصوف فيها . وقد كانت من الكثرة والتشعب بحيث كونت عماد المادة التي نقلتها هذه المؤلفات ودارت عليها ، وبحيث يتضح ان الصوفية قد استعاروا لانفسهم لغة مخصوصة لنقل افكارهم ومواجيدهم ، وانهم استعملوها في اشعارهم كما استعملوها في رسائلهم وكتبهم . قال بعضهم : « من اراد ان يقف على رموز مشايخنا ، فلينظر في مُكاتَباتهم ومراسلاتهم ، فان رموزهم فيها »[٢٤] ، وبامكاننا ان نلتمس مثلا على ذلك فيما نقتبسه من احدى رسائل الجنيد التي يقول في صدرها : « آثرك الله يا اخي بالاصطفاء ، وجمعك بالاحتواء ، وخصك بعلم اهل النهى ، واطلعك من المعرفة على ما هو اولى ، وتمم لك ما تريد منك له ، ثم اخلاك منك له ، ومنه له به ، ليفردك في تقلبه لك ، وبما يشهدك ، من حيث لا يلحقك شاهد من الشواهد يخرجك ، فذلك : اول الاول الذى محابه رسوم ما ترادف مما غيبه به عنك ، بعلوّ ما استأثر به منه له ، ثم افردك منك لك ، في اول تفريد التجريد ، وحقيقة كائن التفريد ، فكذلك اذا انفرد بذلك اباد وافنى الابادة ما سلف من الحق من الشاهد بعد افناء محاضر الخلق ، فعند ذلك يقع حقيقة الحقيقة في الحق للحق ، ومن ذلك ، ما جرى بحقيقة علم الانتهاء الى علم التوحيد على علم تفريد التجريد ، فقد عزه الله وحجبه عن كثير ممن ينتحله ويدّعيه ، ويتحققه ويصطفيه »[٢٥] . وواضح ما في لغة الرسالة من ترادف المصطلحات المجردة الغامضة ، ومن صياغة معقدة مرتبكة ، لا يتسنى فهمها الا لمن ذاق تجربة التصوف وألِفَ التعبير عنها[٢٦] .

---

(٢٢) التعرف ـ ص ٨٨ .
(٢٣) ن . م ـ ص ١١١ .
(٢٤) اللمع ـ ص ٤١٤ .
(٢٥) ن . م ـ ص ٣١٣ .
(٢٦) ن . م ـ ص ٣٩ .

والامر كذلك في الشعر ، لسبب واضح ، هو ان الحالة الوجدانية التي يرمي الصوفي الى نقلها شعرا ، هي ذاتها حافلة بالغموض، بحيث لاتقوى العبارة على الافصاح عنها ، فيميل الصوفي الى استدعائها بطريق الرمز المجرد الذي هو : « معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر ، لا يظفر به الا اهله »[٢٧] ، وهو يعني المصطلح الصوفي نفسه الذى هو عماد شعرهم ، وفي هذا المعنى يقول ابو الحسن علي بن عبدالرحيم القناد :

اذا نطقوا اعياك مرمى رموزهم
وان سكتوا هيهاتَ منك اتصاله[٢٩]

ومن اجل ذلك نعتوا التصوف بانه علم اشارة ، قال أبو علي الروذباري: « علمنا هذا اشارة فاذا صار عبارة خفي »[٢٩] . والاشارة هي : « ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة ، للطافة معناه »[٣٠] .وهذا تقرير واضح بان الغموض الصوفي امر لا مناص منه ، بحكم غموض التجربة التي ينقلها ، ولا ادل على ذلك من شطحات الصوفية ولجوئهم الى اساليب شتى في التأويل لشرحها وكشف معانيها[٣١] ، وهو ما عبر عنه ابو العباس احمد بن عطاء بوضوح في قوله :

اذا اهل العبارة ساءلونا	اجبناهم باعلام الاشارة
نشير بها فنجعلها غموضا	تقصّر عنه ترجمة العبارة
ونشهدها وتشهدنا سرورا	له في كل جارحة اثارة
ترى الاقوال في الاحوال اسرى	كأسر العارفين ذوي الخسارة[٣٢]

(٢٧) اللمع ـ ص ٤١٤ .
(٢٨و٢٩و٣٠) ن . م .
(٣١) ن . م ـ ص ٤٥٣ ـ ٥١٥ .
(٣٢) التعرف ـ ص ٨٩ .

وقد كان من جراء ذلك ان اتخذ الصوفية لهم « لغـــة خاصة بهـــم ومسميات لايعرفها الا هم »[٣٣] . و « فعلوا في اللغة كما فعل كل العلماء في اللغة العربية ، فأخذوا الالفاظ العربية واطلقوها على مدلولات خاصة .... غير ان هناك فرقا كبيرا بين المتصوفة وغيرهم ، فالاوضاع النحوية والصرفية والبلاغية لها مدلولات ترجع الى العقل في تفهمها ، اما المصطلحات الصوفيــة فلا ترجع الى العقل وانما ترجع الى الذوق ، ولهذا لا يفهمها احد بعقله فهما صحيحا، انما يفهمها من تذوقها ووقف في المقام الذي يقف فيه المتصوف »[٣٤]. وكان من نتيجة ذلك ان اتسم الشعر الصوفي بخصوصية ضيقة ، ففضلا عن الغموض الذي يجنح به الى ما يشبه الالغاز ، فان الصوفية انفسهم قد اختلفوا احيانا في فهم رموزهم[٣٥] ، حتى قد « لايفهم الصوفي الصوفي اذا سلك كل منهما مسلكا خاصا ، او كان الصوفي الشاعر في مقام بعيد عن مقام الاول ، ومن اجل هذا شرح بعضهم قصائد المتصوفة فكان الشرح غامضا كالاصل »[٣٦] . ويعلل القشيري سبب هذا كله بقوله : « وهذه الطائفة يستعملون الفاظـــا فيما بينهم ، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لانفسهم ، والاجمال والســتر على من باينهم في طريقتهم ، لتكون معاني الفاظهم مستبهمة على الاجانب ، غيرة منهم على اسرارهم ان تشيع في غير اهلها ، اذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف ، او مجلوبة بضرب تصرف ، بل هي معان اودعها الله تعــالى قلوب قوم . واستخلص لحقائقها اسرار قوم »[٣٧] .

ورغم ان الصوفية قد استمدوا الكثير من الفاظهم من الادب الديني ، وفي طليعته القرآن ، ومن شعر الحب والخمر ، الا انهم من جهة اخرى قــد اختصوا بألفاظ تعبر عن صميم تجربتهم ، كالفناء والبقاء ، والمحو والاثبات، والستر والتجلي ، والمكاشفة والمشاهدة ، واللوائح والطوالــع ، والتلــوين

(٣٣و٣٤) الرمز في الادب الصوفي ــ ص ٥ .
(٣٥) درويش الجندي ــ الرمزية في الادب العربي ــ مصر ١٩٥٨ ــ ص٣٥٨ م
(٣٦) الرمز في الادب الصوفي ــ ص ٥ .
(٣٧) الرسالة ــ ص ١٨٧ .

والتمكين ••• وسواها كثير[٣٨] ، وقد احالوها جميعا ، بطريق التأويل الذى اشتهروا به ، الى معان جديدة خاصة بهم معبرة عن اذواقهم ، وقد دارت في اشعارهم دورانا كثيرا ، وحسبنا هذه الابيات مثلا على ذلك :

الجمع افقدهم من حيث هم قدما
والفرق اوجدهم حينا بلا أثر

فأتت نفوسهم والفَوْت فَقْدهم
من شاهد جمعوا فيه عن البشر

وجمعهم عن نعوت الرسم محوهم
عما يؤثّره التلوين بالغِير

والحين حال تلاشت في قديمهم
عن شاهد الجمع اضمار بلا صور

حتى توافي لهم في الفرق ما عطفت
عليهم منه حين الوقت في الحضر

فالجمع غيبتهم ، والفرق حضرتهم
والوجد والفقد ، في هذين ، بالنظر[٣٩]

على ان الصوفية ما كان لهم ان يفعلوا ذلك كله لو لم يعنهم عليه الرقي العقلي الذي اصابه عصرهم ، وخاصة في مجال الفلسفة وعلم الكلام ، والذي لم يجر بمعزل عن التأثيرات الخارجية[٤٠] •

---

(٣٨) اللمع ـ ص٤٠٩ ، الرسالة ـ ص١٩٦ وما بعدها، كتاب عبارات الصوفية ومعانيها للقشيري ، ضمن (اربع رسائل في التصوف) مستل ـ مجلة المجمع العلمي العراقي ـ ١٧ ، ١٨ ـ بغداد ١٩٦٩ ـ ص ٤٤ ومابعدها

(٣٩) التعرف ـ ص ١٢٠ •

(٤٠) شوقي ضيف ـ الفن ومذاهبه في الشعر العربي ـ مصر ١٩٦٥ ـ ص ١٣٤ وما بعدها •

وعلى اية حال فقد تضافرت الاسباب جميعا فصيرت الشعر الصوفي قائما على هذه المصطلحات ، لهجا بأعادتها وتكرارها ، حتى شكّلت المادة النقلية الاساسية فيه ، وحتى لم يكد يخلو منها بيت او مقطوعة ، فضلا عن ورودها مكرورةً في البيت الواحد ، والامثلة التالية تؤكد ذلك ؛ قال النوري :

اريد دوامَ الذكر من فرط حبِّه
فيا عجبا من غيبة الذكر في الوجدِ !
وأعجَبُ منه غيبةُ الوجد تارةً
وغيبةُ عينِ الذكر في القرب والبعد[٤١]

وقال الجنيد :

الوجد يُطرب من في الوِجد راحتُه
والوجد عند حضور الحق مفقودُ
قد كان يطربني وجدي فأشغلني
عن رؤية الوجد ما في الوجد موجود[٤٢]

وقال القناد :

شَطْحُ الحقيقةِ ، والاحوالُ بينهما
شطحٌ لذا البَيْنِ يزهو بين هاتين
فالحال كالحال في التلوين شاطحها
والعين تدني الى شطح اللقائين[٤٣]

---

(٤١) التعرف ـ ص ١٠٥ .
(٤٢) التعرف ـ ص ١١٣ .
(٤٣) اللمع ـ ص ٤٢٣ .

ويبدو ان الشاعر الصوفي لا يريد ان يقتصر على ايراد الفاظه هـــذه مجردةً مكرورة . انما بلغ ولعه بها آن استعملها الى جوار سائر مايتفرع عنها من اشتقاقات ، وكأنه يود الا يفارق صوتها وجدانه ، وهو ما نجده في هذين البيتين مثـلا :

لقد تاه من تيـه التوحـد وحده وغـاب بعـز منـك حـين طلبته
ظهرت لمن اثبتـه بعــد بونـه فكان بلا كون كأنــك كنته[٤٤]

وفي قـول الحـلاج :

لأنوارِ نورِ النور في الخلــق انــوارُ
وللسرِّ مـن سـرِّ المســرّينَ اسرار
وللكون في الاكـــوان كونٌ مُكـوّنٌ
يكـنّ لـه قلبـي ويهدي ويختـار[٤٥]

او قـول الشـــبلي :

مكـين في معاملــة مكــين امـين الحـق آمنــه امــين
تعـــازز عزه فاعتز عزا فقد فات اليقين ، متى اليقين؟[٤٦]

او قولـــه :

صابرَ الصبر فاستغاث به الصبر فصاح المحب بالصبر : صبرا[٤٧]

ولم يكتف الصوفية بهذا الذي فعلوه بشعرهم ، بل اجتهدوا في اتباع طرق اخرى لاستحضار الفاظهم ، غير ايرادها هي او اشتقاقاتها على الحقيقة، تلك هي الاشارة اليها بواسطة الضمائر بكل انواعها ، مقرونة بحروف الجر .

---

(٤٤) اللمع ــ ص ٤٣٢ .
(٤٥) شرح الديوان ــ ص ١٩٢ ، ٢٠٩ . وانظر : كامل الشيبي ــ شــعر الحلاج ــ مجلة الرابطة ــ العدد ٦ ــ كانون الثاني ١٩٧٦ ــ ص ٥ وما بعدها .
(٤٦) الديوان ــ ص ١٢٩ .
(٤٧) ن . م ــ ص ١٠٤ .

وقد شاعت هذه الطريقة شيوعا بالغا في الشعر الصوفي، فأفضت به الى الايغال في التجريد من جهة ، والعسر في التركيب من الجهة الاخرى ، وكلاهما مدعاة للتعقيد والغموض[٤٨] . وحسبنا من شيوع الضمائر في الشعر الصوفي تلك المقطوعة التي وردت في شرح ديوان الحلاج بعشرة ابيات تنتهي كلها بالضمير « انت »[٤٩] ، فضلا عن المقطوعات الكثيرة الاخرى التي تنتهي معظم قوافيها بالضمائر[٥٠] ، والحلاج هو الذي يقول :

كان الدليلُ له منه اليه به
من شاهد الحق في تنزيل فُرقانِ
كان الدليل له منه به وله
حقا وجدناه بل علما بتبيان[٥١]

ويقول اخر :

فأفنى به عني وابقى به له
اذ الحق عنه مخبر ومعبّر[٥٢]

ويقول ابو علي الروذباري :

بك كتمانُ وجده بك ، عنه
لك ، منه ، وعنه ، مالك منه
من اذا لاح لائح لمَشوقٍ
هام وجدا عليك ان لم تكنه
واذا افل الافول ببَيْنٍ
بان عنه ، فبان إنْ لم تبنه

---

(٤٨) الفن ومذاهبه في الشعر العربي – ص ٣١٨ .
(٤٩) انظر : ص ٢٠٩ من هذا البحث .
(٥٠) انظر مثلا : المقطوعات رقم ٧ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٣ ، ٧٥ ، ٧٨ ، ٧٩، ٨٠ ، ٨٢ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ .....
(٥١) ن . م – ص ٢٨٨ .
(٥٢) اللمع – ص ٤٣٧ ، التعرف – ص ١٢٧ .

يا فتى الحبِّ ، بل فتى الحقِّ ، سِرّي،

عنك مستودَع" لديك، فصُنه،[٥٣]

ويقول ابو العباس احمد بن عطاء :

ذكْرُكَ لي مؤنس يعارضني يوعدني عنك منك بالظفر[٥٤]

وقد بلغ الصوفية غاية الركاكة والتعقيد حين جمعوا في بعض اشعارهم بين تكرار المصطلحات وتكرار الضمائر ، فقطعوا بذلك كل سبب بالفن ، واستحال هذا الضرب من الشعر الى ما يشبه الرُّقى ، كهذا البيت :

بل كل ما كل من كلي عليك كما

بكل كلك كلي كان منشاه[٥٥]

وكقول الحلاج :

حويت بكلي كلَّ كلك يا قدسي

تكاشفني حتى كأنك في نفسي

اقلّب قلبي في سواك فلا ارى

سوى وحشتي منه ، وانت به اُنسي[٥٦]

وقول الشبلي :

تسرمد وقتي فيك فهو مسرمد وافنيتني عني فعدت محددا

وكلي بكل الكل وصل محقق حقائق حق في دوام تخلدا

تغرب امري فانفردت بغربتي وأفنيتني عني فعدت محددا[٥٧]

---

(٥٣) طبقات الصوفية ــ ص ٣٥٨ ــ ٣٥٩ .

(٥٤) ن . م ــ ص ٢٧٠ .

(٥٥) اللمع ــ ص ٤٤٨ .

(٥٦) شرح الديوان ــ ص ٢٢٥ .

(٥٧) الديوان ــ ص ٩٤ .

وقد يكون لكثرة الضمائر في الشعر الصوفي وجه اخر عدا ما ذكر ، اذ ربما لم يجد الشاعر الصوفي اكثر من الضمير تعبيرا عن الشعور بقرب الله وحضوره في القلب وامتزاجه بالنفس ، فمال الى الاكثار من ضميري المتكلم والمخاطب المتصلين خاصة ، لما توحي به من توثيق الصلة بين طرفين متحابين . وقد يكون هذا سببا لشيوع هذا النوع من الضمائر في اشعار الحب عادة ، والتي غالبا ما نظمت في بحور قصيرة ذات ايقاع عال كقول الشبلي :

انت سؤلي ومنيتي ... دلّني كيف حليتي ؟
قد تعشقت وافتضحـ ...... ـت وقامت قيامتي
محنتي فيك انني ... لا ابالي بمحنتي
يا شفائي من السقا ... م وان كنت علتي
تبت دهرا فمذ عرفـ ... ـتك ضيعت توبتي
قربكم مثل بعدكم ... فمتى وقت راحتي[58]؟

او قول الحلاج :

غبت وما غبت عن ضميري ... فمازجت ترحتي سروري
فاتصل الوصل بافتراق ... فصار في غيبتي حضوري
فانت في سر غيب همّي ... اخفى من الوهم في ضميري
تؤنسني بالنهار حقا ... وانت عند الدجى سميري[59]

او قول ابي حمزة محمد بن ابراهيم البغدادي :

كما ترى صيّرتي ... قطع قفار الدِمن
شردني عن وطني ... كأنني لم اكن
اذا تغيبت بدا ... وان بدا غيبني
يقول لا تشهد ما ... يشهد او تشهدني[60]

(٥٨) ن . م - ص ٩١ .
(٥٩) شرح الديوان - ص ٢١٢ .
(٦٠) تاريخ بغداد - ١ / ٣٩٢ - ٣٩٣ ، اللمع - ص ٤٢٦ .

على ان الصوفية قد عمدوا الى اى اسلوب يضمنون به حضور اصطلاحاتهم هذه حضورا مستمرا في شعرهم ، فاستدعوها بالاشارة او بالنداء . ووصلوها بالاضافة والوصف والاسماء الموصولة والعطف والظرفية، لذلك حفلت اشعارهم بهذه الادوات التي استعملت استعمالا مجرداً فلم تؤد مهمتها في التعريف والايضاح ، رغم دلالة معظمها على ذلك ، لانها انما تفعل ذلك حين يُقصد بها الى تعريف ما هو معيَّن محسوس ، بمعنى انها لا تعرّف بذاتها ، بل ضمن ما يقترن بها ، اما ان تكون قرائنها مجردات ايضا ، فانها لا تفعل شيئا سوى الزيادة في التجريد والغموض ، والتعسف في الصياغة ، كما نجد ذلك واضحا في شعر الحلاج خاصة :

لبيكَ ، لبيك ، يا سرّي ونجوائي
لبيك ، لبيك ، يا قصدي ومعنائي

ادعوك ، بل انت تدعوني اليك ، فهل
ناديتُ اياك ام ناديتَ ايائي ؟

قالوا تداوَ به منه ، فقلت لهم :
يا قومُ هل يتداوى الداءُ بالدائي ؟

يا ويحَ روحي من روحي فوا أسَفي
عليَّ مني ، فأني اصل بلوائي[61]

ويقول ايضا :

أ أنت ام انا ؟ هذا فيَ إلهين
حاشاك ، حاشاك من اثبات اثنين

هُويّةٌ لك في لائيتّي ابدا
كلّي على الكل تلبيس بوجهين

(61) شرح الديوان ـ ص ١٤٦ ـ ١٤٧ .

فأينَ ذاتــك عنّــي حيث كنت ارى ؟

فقــد تبيّن ذاتــي حيث لا أَينـــي

وايـن وجهُـــكَ مقصـودا بناظرتــي

في باطـن القـلب ام في ناظـــر العـين ؟

بينــــي وبينـك انّـــــي" ينازعنـــي

فارفـع بلطفِك انـــيّ من البـــين[٦٢]

ويقـول ابو علي الرُوذباري :

تأمــل مــن بعــد تأميلـــه	حلـول فنائـك صفو الوصال
موانـع عند احتـواء الوصال	اليك عن الوصل في كل حال
على ان يرد عليـك الصفـات	بنعت التمكـن عند الكمـال
فاقنـــع بقنعتـــه ان تـــراه	ففتّ مدى لحظه في النوال[٦٣]

لقد كان من اثر ذلك أنْ جرى معظم الشعر الصوفي في اسلوب تقريري وصفي ، ينقل تجربته نقلا خارجيا مباشرا لا يكشف عمق المعاناة ولا حرارة الصراع وحيويته • وحتى حين يعدل الصوفية عن اساليبهم التقريرية الباردة، فانهم يميلون في الاغلب الى اساليب النفي والاستفهام فيزيـدون معانيهـم غموضا وابهاما ، وهو ما لمسناه في سائر الامثلة التي عرضناها ، وهو ما قرره كذلك د • شوقي ضيف حين درس تأثر المتنبي باساليب المتصوفة وعباراتهم، فخلص الى ان المتنبي حين عدل بشعره الى العبارة الصوفية ، كان قد اسلم هذا الشعر الى صعوبات في التركيب ، وهي صعوبات كانت تميز اساليب المتصوفة، من انحرافات والتواءات واكثار من الضمائر واسماء الاشارة وحروف النداء، فيبعث في التعبير حالا من التعقيد • كمـا قـرر أنّ تصنّعـه لاسـاليب

---

(٦٢) شرح الديوان ــ ص ٢٩٨ ــ ٢٩٩ •

(٦٣) اللمع ــ ص ٣٢٠ •

المتصوفة التي تعتمد على الفاظ الكشف والمشاهدة ، قد جعله يقترب من الاساليب الشفوية[٦٤] .

وكان من جراء اقتصار الصوفية على قاموس بعينه من المصطلحات ان حرموا شعرهم من ثراء اللغة ووفرة معانيها وخصب موسيقاها ، كما حرموه من ذلك التنوع الغزير في طرائق التعبير واساليب الصياغة ، التي حفل بها الشعر العربي ، حتى لقد خلا شعرهم – او كاد – من اي تصوير مجازي ، وغاية ما بلغه في ذلك هو اعتماده على مقابلات لفظية ساذجة ، او تشبيهات تقليدية بعيدة عن التخيل والتأثير ، كالتي نراها في مثل قول الحلاج :

مُزجت روحُك في روحي كما
تُمزج الخمرةُ بالماء الزُلالْ
فاذا مسَّك شيءٌ مسّني
فاذا انت انا في كلِّ حال[٦٥]

او قوله :

الصب ربي محبٌّ	نواله منك عجب
عذابه فيك عذب	وبعده عنك قرب
وانت عندي كروحي	بل انت منها أَحب
وانت للعين عين	وانت للقلب قلب
حسبي من الحب اني	لما تحب احب[٦٦]

(٦٤) الفن ومذاهبه – ص ٣١٨ – ٣١٩ .
(٦٥) شرح الديوان – ص ٢٥١ .
(٦٦) ن . م – ص ١٤٩ .

او كقول الشبلي :

اذا ما كنت لي عيدا | فما اصنع بالعيد ؟
جرى حبك في قلبي | كجري الماء في العود ؟[٦٧]

او قوله ، وتنسب للحلاج ايضا[٦٨] :

يا موضع الناظر من ناظري | ويا مكان السر في خاطري
يا جملة الكل التي كلها | احب من بعضي ومن سائري
تراك ترثي للذى قلبه | معلّق في مخلبي طائر
مولّه حيران مستوحش | يهرب من قفر الى آخر
يدري وما يدري واسراره | تسري كلمح البارق النائر
كسرعة الوهم لمن وهمه | على دقيق الغامض الغابر
من لج بحر الفكر تجري به | لطائف من قدرة القادر

على ان شعر الحب هو اوفر الشعر الصوفي جمالا ، واعني به ذلك الشعر الذي يكشف معاناة الصراع بين طرفين متقابلين ، بحيث يحمل في داخله ظلال الواقع ورهافته ، جنبا الى جنب مع سموّ عاطفة الحب ونبلها ، كأبيات الشبلي هذه :

على بعدك لا يصبر من عادته القرب
ولا يقوى على هجر | ك من تيمّه الحب
فمهلا ايها الساقي | فقد اسكرني الشرب[٦٩]

---

(٦٧) الديوان — ص ٩٦ .
(٦٨) ن . م — ص ١٠١ ، شرح ديوان الحلاج — ص ١٩٤ .
(٦٩) الديوان — ص ٨٧ .

او قــول الحــلاج :

عجبت منـــك ومـــني يـا منيـــة المتمـــني
ادنيتنـــي منـــك حـتى ظننت انـــك انـــي
مـــالي بغـيرك انـس اذ كنت خوفي وأمنـــي
يـا مَن ريـاضُ معانيـــك قــد حـوتْ كـلَّ فــن
وان تمنيــت شـيئا فـانت كـل التمــني[٧٠]

او قــول ســمنون :

يعاتبنـــي فينبســـط انقباضـــي وتسـكن روعتـــي عنـد العتـاب
جرى فيَّ الهوى مـذ كنت طفـلا فمالي قد كبرت عن التصابي ؟[٧١]

او قولـــه :

وكـان فـؤادي خاليـا قبـل حبكـم
وكـان بذكر الخلـق يلهـو يمـزَحُ
فلمـا دعـا قلبـي هـواك اجابـه
فلسـتُ اراه عـن فِنائـك يبـرح
فان شئتَ واصلني ، وان شئتَ لاتـّصِلْ
فلسـتُ ارى قلبـي لغـيرك يصلح[٧٢]

ومع ذلك ، فمثل هذا الشعر قريب في روحه من الاشكال المألوفة مـن شعر الحب العذري ، وان كان لا يضاهيه في حرارة العاطفة وقوة التأثير ، حتى ان الصوفية انفسهم كانوايجدون فيشعر العذريين اقوىما يحرك وجدانهم

---

(٧٠) شرح الديوان ــ ص ٢٨٥ ــ ٢٨٦ .
(٧١) طبقات الصوفية ــ ص ١٩٨ .
(٧٢) ن . م .

الديني[٧٣] ، بالاضافة الى انه نادر الوجود في الشعر الصوفي ، بسبب ان التجربة الصوفية حين قامت على نبذ العالم ووضع الله بائنا عنه ومفارقا له ، فقد ترتب على ذلك ان استعصى على الصوفية ان يشيروا اليه بصفات واقعية محسوسة ، بل اقتصروا في نقل تجربتهم على مصطلحاتهم التي وضعوها ، ولم يتجاوزوها الا نادرا .

وبذلك جعلوا آدابهم وقفا عليهم ، وضيّقوا عمدا من مجال انتشارها فيما سواهم ، للاسباب التي اشرنا اليها . ولكنا نضيف هنا سببا مهما لانغلاق الشعر الصوفي على نفسه وبقائه اسير البيئة الصوفية وحدها ، ذلك هو تعارضه مع خصائص فن الشعر عند العرب ، وهو ما نعالجه الان .

«الشعر الصوفي وفن الشعر العربي» :

ليس الشعر عملا ساذجا يسيرا ، انما هو نشاط بشري معقد غاية التعقيد ، يقتضي ان تجتمع له طائفة من الاصول والادوات ، كما يقتضي درجة عالية من الدربة والمهارة والاتقان[٧٤] ، وربما ادرك الشعراء العرب صعوبة فن الشعر وما يكابدونه من جهد فيه ، كما يفهم من ارجوزة الحطيئة المعروفة :

الشعر صعب وطويل سلّمه ... اذا ارتقى فيه الذى لا يعلمه
زلّت به الى الحضيض قدمه ... يريد ان يعربه فيعجمه[٧٥]

وعليه فالشعر من هذه الوجهة شبيه بغيره من الفنون والصناعات . ولذلك كانت كلمة « الشاعر » عند اليونان تعني الصانع ، او الخالق »[٧٦] ، وتعني في العربية « العالم » ، والشعر معناه العلم[٧٧] ، والعلم يدخل في باب الصنائع[٧٨] . وتدل كثير من المأثورات على ان العرب كانوا يحسون بان الشعر

---

(٧٣) ديوان الشبلي (المقدمة) ص ـ ٧٠ ـ ٧٢ .
(٧٤) ابن طباطبا العلوى ـ عيار الشعر ـ القاهرة ١٩٥٦ ـ ص ٤ .
(٧٥) ديوان الحطيئة ـ تح : نعمان امين طه ـ مصر ١٩٥٨ ـ ص ٣٥٦ .
(٧٦) النقد الادبي ـ ١ / ٦٩ ، الفن ومذاهبه ـ ص ١٣ .
(٧٧) لسان العرب ـ بيروت ١٩٥٥ ـ مادة (شعر) ـ ١٩ / ٤١٠ .
(٧٨) الفن ومذاهبه ـ ص ١٣ .

ضرب من الصناعات ، فقد جعلوه كبرود العصب وكالحلل والديباج والمعاطف والوشي[٧٩] • بل ان عمر بن الخطاب يسميه صناعة في قوله : « خير صناعات العرب ابيات يقدمها الرجل بين يدى حاجته »[٨٠] • ويروي الجاحظ ان « من شعراء العرب من كان يدع القصيدة تمكث عنده حولا كريتا وزمنا طويلا، يردد فيها نظره ويجيل فيها عقله ، ويقلب فيها رأيه ، اتهاما لعقله وتتبعا على نفسه ، فيجعل عقله زماما على رأيه ، ورأيه عيارا على شعره ، اشفاقا على ادبه ، واحرازا لماخوله الله من نعمته • وكانوا يسمون تلك القصائد: الحوليات والمُقلّدات والمنقّحات والمُحكَمات ليصير قائلها فحلا خِنذيذا وشاعرا مُفلِقا »[٨١] • ولا ينقض هذا ما اورده الجاحظ في رده على الشعوبية من ان « كل شيء للعرب فانما هو بديهة وارتجال وكأنه الهام ، وليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا اجالة فكرة ولا استعانة •••• »[٨٢] ، لان قول الجاحظ هذا انما ينصرف الى اولئك الذين لم يكن الشعر همهم الاول في حياتهم ، انما هي مقطوعات تقال حين يستدعيها « رَجز يوم الخصام ، او حين يمتَحُ على رأس بئر ، او يحدو ببعير، او عند المقارعة والمناقلة، او عند صراع او في حرب[٨٣]» ، ثم ينقضي اثرها بانقضاء دواعيها • اما اولئك الذين سماهم الاصمعي « عبيد الشعر »[٨٤] فقد كان الشعر عندهم ديوان قبائلهم وسجل حياتها ، لذلك عنوا بتنقيحه وتثقيفه واجالة النظر فيه[٨٥] ، حتى ان العرب قد سموا الشعراء باسماء تصور مهارتهم واجادتهم ، فربيعة بن عدي يسمى المهلهل لانه اول من هلهل الشعر وارقه[٨٦] •

---

(٧٩) البيان والتبيين ــ ١٨٩/١ •
(٨٠) ن • م ــ ٢ / ٨١ •
(٨١) ن • م ــ ٢ / ٧ •
(٨٢و٨٣) ن • م ــ ٣ / ٢١ •
(٨٤) ابن قتيبة ــ الشعر والشعراء ــ بيروت ١٩٦٤ ــ ١ / ٢٣ •
(٨٥) البيان والتبيين ــ ٢ / ١٠ ــ ١٢ •
(٨٦) الاغاني ــ ٤ / ١٤٨ •

وسمي النمر بن تولب الكيّس لحسن شعره[٨٧] • كذلك سموا القصائد بما يصور مبلغ الاجادة والتفوق فيها ، فهي اليتيمة والسموط[٨٨] والحوليات والمقلدات والمنقحات والمحكمات كما مر عند الجاحظ • وكثيرا ما كان الشعراء انفسهم يشيرون الى الجهد الذى يكابدونه في صنع قصيدهم كما يتضح من ابيات سُوَيد بن كُراع :

ابيت بأبواب القوافي كأنما	اصادي بها سربا من الوحش نزّعا
اكالئها حتى أعرّس بعد ما	يكون سحيرا او بعيد فاهجعا
اذا خفت ان تروى عليّ رددتها	وراء التراقي خشية ان تطلّعا
وجشّمني خوف ابن عفان ردّها	فثقّفتها حولا جريدا ومربعا
وقد كان في نفسي عليها زيادة"	فلم أر الا ان اطيع واسمعا[٨٩]

اما ما درج عليه النقاد العرب من تقسيم الشعر الى مصنوع ومطبوع[٩٠]، فان الفرق بينهما يعزى ، في واقع الامر ، الى درجة الاتقان وعمق المعاناة التي يتميز بها الشعر المطبوع ، الى الحد الذي « يخفي عنا جهدهم فيصنعه »[٩١] •

ومع تقدم المجتمع العربي وتطوره ، وما اصابه من رقي في الثقافة والمعرفة، كان الشعراء يزيدون من اتقان فنهم بمقدار ما كانوا يتقصون من تراث ، وبما يأخذون به انفسهم من الوقوف على ثقافة العصر ومعارفه ، حتى كان بشار وابو نواس وابو العتاهية وابن الرومي وابو تمام والمتنبي والمعري واضرابهم امثلة[٩٢] ، على ذلك ، بحيث يمكن القول : ان الشاعر العباسي قد توسل بكل

---

(٨٧) الشعر والشعراء — ١ / ٢٢٧ .
(٨٨) الاغاني — ٢١ / ١١٢ .
(٨٩) الشعر والشعراء — ٢٣/١ ، البيان والتبيين — ٢/١٠—١٢ ، وانظر : الفن ومذاهبه — ص ٣٥ — ٣٦ .
(٩٠) الشعر والشعراء — ٢٢/١—٢٣ ، البيان والتبيين — ٢٠/٣ .
(٩١) الفن ومذاهبه — ص ١٤٦ .
(٩٢) ن • م — ص ١٥١ ، ١٥٧ ، ١٧١ ، ٢٠٥ ، ٢٢١ ، ٣١١ ، ٣٧٩ .

ما يُعينه على اتقان فنه ، حتى إن يكاد الشعر ليكون همه الاول والاخـير ، خصوصا اذا اخذنا بنظر الاعتبار ان هذا الشعر قد غدا في معظم الاحيان وسيلة عيشه الاول[٩٣] ، وقد ترتب على هذا أنّ الشاعر كان على صلة وثقى بالحياة العامة ، وكان يستمد مادة شعره من ظواهر الواقع وما يضطرب فيه ، وبمعنى ان الشعر كان شأنا من شؤون الدنيا ، لاتمتد له حياة من دونها .

ومن هنا ينهض التعارض الاساسي بين الشاعر ، الذي التحم بالحيـاة وانفعل بحركتها . وبين الصوفي الذي نبذ الدنيا واعتزل الناس ، واقام عوضا عن ذلك صلة حب شخصية بالله الذي لا تدركـه الاوهام . وبذلك يتضـح التباين بين الثمرة التي يجنيها كل من الشاعر والصوفي ـ على ما بين تجربتيهما من صلات ـ جراء تباين موقفهما من الواقع . فبينما يسعى الشاعر الى تجاوز الواقع واكمال نقصه ، بادوات ووسائل يستمدها من الواقع ذاته ، تلك هي معارف هذا الواقع وثقافته الفنية ، يسعى الصوفي الى نبذ الواقع كلية واقامة عالم ذاتي بعيد المنال يتجلى بطريق الكشف الباطني ، بعد ايصاد منافذ الحواس جميعا وتعطيل العقل . ولذلك انصرف الشاعر الى اتقان فنه الواقعي ، بينمـا انصرف الصوفي الى تطهير ذاته ، فنشأ جراء ذلك تضادّ معقّد بين الموقفين[٩٤] ، حتى لكأنما « كان اكثر الشعراء والنقاد يؤمنون بان طبيعة الشعر لا تتفـق وقضايا الدين والاخلاق »[٩٥] ، ومن اجل ذلك وُصف الشعر منذ القديم بانه من صنع الشياطين ، لانه يكشف عن طبيعة الاحاسيس والمشـاعر البشريـة بطريقة سحرية ، غالبا ما تُعدّ خارجة على النظم الدينية والاخلاقية السائدة، حتى قال عنه الاصمعي : « الشعر نكد بابه الشر ، فـاذا دخـل في الخـير

---

(٩٣) علي جواد الطاهر ـ الشاعر في المجتمع السلجوقي (مستل) ـ مجلة كلية الاداب ـ العدد ٣ ـ كانون الثاني ١٩٦١ ـ ص ١ ـ ٥ .

(٩٤) شعر الحلاج ـ ن . م ـ ص ٤ .

(٩٥) محمد غنيمي هلال ـ النقد الادبي الحديث ـ القاهرة ١٩٦٤ ـ ص٢٣١

ضَعْف[٩٦] ، ويرى الجُرجاني ان « ان الدين بمعزل عن الشعر »[٩٧] .
وهكذا يبدو ان قد فهم منذ وقت مبكر بان طبيعة الشعر تختلف عن طبيعة التصوف بالذات ، كما يشير الى ذلك ما نقله الجاحظ بقوله : « ومن تمام آلة الشعر ان يكون الشاعر اعرابيا . ويكون الداعي الى الله صوفيا »[٩٨] .

ومما يعزز هذا الاتجاه ان شعر الحكمة والامثال والزهادة الذي هو اقرب بطبيعته الى الاستنتاجات العقلية الهادئة ، لم يكن يعد ضمن اغراض الشعر الرئيسية[٩٩] التي كانت مقصورة على الشعر الغنائي ؛ من نسيب ومديح وافتخار ورثاء وعتاب ووعيد وهجاء واعتذار ووصف[١٠٠] . وهناك من النقاد من جعل اكثر الاغراض مطلبا لدى الشعراء : المديح والهجاء والمراثي والتشبيه والوصف والنسيب[١٠١] .

ومع وجود قلة من رواد شعر الحكمة والزهد ، كصالح بن عبدالقدوس وابان بن عبدالحميد اللاحقي وسابق البربري وامثالهم ، الا ان ادبهم لم يلق رواجا ولا عناية تذكر من نقاد الادب . وقد عاب الجاحظ ان تبنى القصيدة كلها على الحكم والامثال واعتبر ذلك مخلا ببنيتها ، وفي ذلك يقول : « لو ان شعر صالح بن عبدالقدوس وسابق البربري كان مفرّقا في اشعار كثيرة لصارت تلك الاشعار ارفع مما هي عليه بطبقات ... ولكن القصيدة اذا كانت كلها امثالا لم تسر ولم تجر مجرى النوادر ، ومتى لم يخرج السامع من شيء الى شيء لم يكن لذلك النظام عنده موقع »[١٠٢] .

---

(٩٦) الشعر والشعراء ــ ١ / ٢٢٤ .
(٩٧) علي بن عبدالعزيز ــ الوساطة بين المتنبي وخصومه ــ القاهرة ١٩٦٦ ــ ص ٦٤ .
(٩٨) البيان والتبيين ــ ١ / ٩٢ .
(٩٩) الشعر والشعراء ــ ١ / ٢٣ ــ ٢٤ .
(١٠٠) العمدة ــ ٢/١١٦ ، ١٢٨ ، ١٤٣ ، ١٤٧ ، ١٦٠ ، ١٦٧ ، ١٧٠ ، ١٨٦، ٢٩٤ .
(١٠١) قدامة بن جعفر ــ نقد الشعر ــ مصر ١٩٦٣ ــ ص ٦١ .
(١٠٢) البيان والتبيين ــ ١ / ١٧٧ .

على ان هذا الضرب من الشعر قد لقي حظوة ـ على ما يبدو ـ لدى بعض المسلمين ، لكلفهم بكل ما يتصل بالخُلق والعقيدة ، فمن ذلك ما رواه الجاحظ عن ابي عمرو الشيباني انه سمع في المسجد هذين البيتين :

لا تحسبنَّ الموت موت البلى فانما الموت سؤال الرجال

كلاهما موت ، ولكنّ ذا افظع من ذاك لذل السؤال

فبلغ من استحسانه ان « كلّف رجلا حتى احضره دواة وقرطاسا حتى كتبهما له » ، ويعلق الجاحظ على ذلك قائلا : « وانا ازعم ان صاحب هذين البيتين لايقون شعرا ابدا . ولولا أن أدخلَ في الحِكَم بعض الفَتْك لزعمت ان ابنه لا يقول شعرا ابدا »[١٠٣] .

ويبدو من هذا ان النزوع نحو الزهد والحكمة لم يكن اصيلا في الشعر العربي ، وربما كان متأثرا في ذلك بأدب الفرس[١٠٤] ، وان الميل الى الزهد لم يتبلور كغرض شعري يلفت نظر النقاد وعنايتهم الا حين ذاع وانتشر وصار يلقى قبولا متعاظما في اوساط الناس ، وحيثما كان يلبي حاجة تجد فيها النفوس المكبوتة عزاء وسلوى ، نتيجة للاسباب السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي نشّطت الميل الى الزهد ووسّعته ، والتي اتينا على ذكرها آنفا .

اما موقف الصوفية انفسهم من الاشتغال بالشعر ، فقد اوضحه ابو النصر الطوسي حين وضعه في عِداد العلوم العقلية التي هي من آداب اهل الدنيا ، يقول : « الناس في الادب على ثلاث طبقات : أما اهل الدنيا فاكثر ادابهم في الفصاحة والبلاغة وحفظ العلوم واسماء الملوك واشعار العرب . وأما اهل الدين ، فاكثر ادابهم في رياضة النفوس وتأديب الجوارح وحفظ الحدود وترك الشهوات . وأما اهل الخصوصية ، فأكثر ادابهم في طهارة

---

(١٠٣) الحيوان ـ القاهرة ١٩٣٨ ـ ١٩٤٧ ـ ٣ / ١٣١ ـ ١٣٢ .

(١٠٤) النقد الادبي الحديث ـ ص ٢٣٠ .

القلوب ومراعاة الاسرار والوفاء بالعهود وحفظ الوقت ، وقلة الالتفات الى الخواطر ، وحسن الادب في مواقف الطلب واوقات الحضور ومقامات القرب »[١٠٥] .

وواضح من هذا القول ان الطوسي قد نفى ان يكون الشعر من اداب اهل الدين بله كونه من اداب اهل التصوف ، وسبب ذلك ان اداب الصوفية ليست ادابا لسانية قدر ما هي اداب قلبية ، بمعنى انهم منصرفون عن ذلك الى طهارة القلوب ومراعاة الاسرار . وآية ذلك كثرة امتداحهم للصمت والخلوة والعزلة . قال سهل بن عبدالله : « لا يصح لاحد الصمت حتى يلزم نفسه الخلوة ، ولا تصح له التوبة حتى يلزم نفسه الصمت »[١٠٦] . وقالوا : « تعلّم الصمت كما تتعلم الكلام »[١٠٧] . ولم يكتفوا بصمت اللسان ، بل جعلوه كعادتهم انواعا : « فصمت العوام بالسنتهم ، وصمت العارفين بقلوبهم ، وصمت المحبين بالتحفظ من خواطر اسرارهم »[١٠٨] ، وبالغوا في الالتزام بالصمت حتى قال بعضهم : « مكثت ثلاثين سنة لا يسمع لساني الا من قلبي »[١٠٩] .

وبناء على ما سلف يمكننا ان نقرر : ان الشعر لم يكن فنا مقصودا لذاته عند الصوفية ، اذ « من الصعب ان نعتبر الشعر الصوفي وليدا لوعي فني ادبي » ، كما يقول نيكلسون[١١٠] ، «فالغاية من ورائه شيء اخر غير اللذة الفنية الخالصة ، قد تكون تلك الغاية خلقية او دينية او فلسفية او كل اولئك جميعا ، ولكنها لاتكون غاية ادبية يُقصد من ورائها تحقيق الجمال الفني الخالص »[١١١] ، « وبيان ذلك ان طابع التركيز في التربية الصوفية من

---

(١٠٥) الرسالة القشيرية – ص ٥٦٢ .
(١٠٦) ن . م – ص ٣٠٢ .
(١٠٧) ن . م – ص ٣٠٤ .
(١٠٨و١٠٩) ن . م – ص ٣٠٥ .
(١١٠) في التصوف الاسلامي وتاريخه – ص ٩٥ .
(١١١) الرمزية في الادب العربي – ص ٣٥٨ .

التلبس بالمقامات ومعاناة الاصول والالحاح على تحصيل خلائق بعينها ... كان يستوفي جهد الصوفي ويستنفد وقته ، فلا يدع له مجالات للعناية بشؤونه الاخرى ، ومنها قرض الشعر وصقله والظهور بمظهر الشاعر التقليدي الصناع القادر على تطويع الالفاظ للمعاني التي تعتمل في نفسه »[112] . هذا بالاضافة الى طبيعة التجربة الصوفية التي يعسر التعبير عنها ، فكانت النتيجة ان قصر الصوفية عن حذق فن الشعر بحيث قام شعرهم على نقل تجربتهم نقلا وصفيا مباشرا ، مستعيرا نفس الالفاظ التي اصطلحت عليها لغة التصوف ، والتي هي مدار الشعر والنثر معا ، مما يشير الى ان الصوفية ما كانوا يقيمون بينهما فرقا كبيرا . وكان الشعر الذي نقلته المؤلفات الصوفية انما يرد عرضا في سياق الحديث عن مقام او حال او اي معنى اخر من معانيهم ، ولهذا قام الشعر الصوفي على البيت والبيتين والمقطوعة ، ولم يبلغ مبلغ القصيدة الا نادرا . بل ان تلك القصائد التي نسبت الى ذي النون المصري[113] واحمد بن عاصم الانطاكي[114] والقشيري[115] وامثالهم ، قد لا تنتسب الى الشعر الصوفي قدر انتسابها الى شعر الوعظ ، فهي لاتمتلك من الشعر الا شكله .

ومما يدلل كذلك على قصر باع الشاعر الصوفي في فن الشعر تلك الاغلاط الكثيرة في اللغة والعروض والقافية التي حفلت بها اشعار الصوفية، والتي اشرنا الى امثلة منها في الفصل الرابع . اضافة الى اللجوء الى ضرورات غير مستساغة كما نرى ذلك في مواطن متفرقة من شرح ديوان الحلاج[116]،

---

(١١٢) شعر الحلاج ـ ن . م ـ ص ٤ .
(١١٣) الحلية ـ ٣٨٨/٩ وما بعدها ، صفة الصفوة ـ ٢٩٢/٤ .
(١١٤) الحلية ـ ٣٩٦/٩ ـ ٣٩٧.
(١١٥) اربع رسائل في التصوف ـ ن . م ـ ص ٧١ ـ ٧٣ .
(١١٦) انظر مثلا : ص ١٤٢ ـ ١٤٣ ، ١٣٦ ـ ١٤٧ ، ٣١٥ ـ ٣١٨ .
وانظر : شعر الحلاج ـ ص ٥ ـ ٧ .

الامر الذى دعا ابن الجوزي الى وصف شعره بانه « غـــير مهذب »[117] ، وان المعري ـ على سعة معارفه اللغوية ـ لم يستطع الا ان يقف عند قوله :

يا جملة الكـل لست غـــيري   فما اعتذاري ـ اذن ـ اليّ

معقبا بقوله « ••• قوله « اليّ » عاهة في الابيات • ان قيّد فالتقييد لمثل هذا الوزن لا يجوز عند بعض الناس ، وان كسر الياء من « اليّ » ، فذلك رديء قبيح ، وقد سمعت في اشعار المحدثين : اليّ وعليّ ونحو ذلك وهـو دليل على ضعف المُنّة وركاكـة الغريزة »[118] • وعلّق كذلـك على بيت ابي بكر الشبلي :

فاذا كان في القيامـــة نـودي :   اين اهل الهوى ؟ تقدمت وحدي

بقوله : « نودي ، بسكون الياء ، ولا احب ذلك وان كان جائزا ، وانما يوجد في اشعار الضعفة من المحدثين »[119] ، وكذلك اخذ المعري على الحـــلاج استعماله لفظة « الكل » في بيته السابق قائلا : « ادخاله الالف واللام مكروه، وكان ابو علي يجيزه ويدعي اجازته على سيبويه • فاما الكلام القديم فيفتقد فيه الكل والبعض »[120] • ومن المعروف ان النقد العربي قد حظر استعمال الفاظ العلماء والمتكلمين على غير قدر في الشعر والادب ، ولهذا لم يحتفل باشعار العلماء وعدّها رديئة متكلّفة[121] • لقـد امتدح الجاحظ طريقـة الكتّاب في البلاغة لانهم « التمسوا من الالفاظ ما لم يكن متوعرا وحشيا ولا ساقطا سُوقياً »[122] ، بينما عد استعمال الفاظ المتكلمين قبيحا ، حتى

---

(١١٧) نقلا عن : كامل الشيبي ـ شعر الحلاج ـ ن • م ـ ص ٧ •

(١١٨) رسالة الغفران ـ مصر ١٩٦٣ ـ ص ٤٥٥ ـ ٤٥٦ •

(١١٩) ن • م ـ ص ٥٨٢ •

(١٢٠) ن • م ـ ص ٤٥٦ ـ ٤٥٧ •

(١٢١) الشعر والشعراء ـ ١ / ١٦ •

(١٢٢) البيان والتبيين ـ ١/١٢٨ ، العمدة ٢/١٠٦ •

سخر ممن خطب فقال : « واخرجه الله من باب الليسية فادخله في بـــاب الأَيسيّة » ، واضاف معلقا : ان ابراهيم السندي ـ وهو من المتكلمين ـ كاد يطير شفقا ويتقد غيظا[١٢٣] • وهو يرى ان الاستعمال الأَوْلى لهذه الالفاظ ، حين يراد التعبير عن شيء من صناعة الكلام ، وصفا او اجابة او سؤالا[١٢٤]، لانها انما جازت في صناعة الكلام حين عجزت الاسماء عن اتساع المعاني[١٢٥].

ويفهم من هذا ان الجاحظ يقصر استعمال هذه الالفاظ على معالجـة المسائل العقلية المحضة ، وليس للتعبير عن عواطف النفس ودخائلها ممـــا يعالجه الشعر والادب • وهو يرى ان هذه الالفاظ قد تحسن في الشعر الذي يقال على جهة التطرّف والتملّح ، بحيث تكون فيه قليلـة نادرة ، كقـول ابي نواس :

وذات خـــد مــــورد	قوهيـــــة المتجـــــرد
تأمّـــل العـــين منهـــا	محاســـنا ليس تنفـــد
فبعضها قد « تناهـــى »	وبعضهـــا « يتولــــد »
والحسن في كـــل عضـــو	منهـــا معـــاد مـــردد[١٢٦]

من هذا يمكن ان نقرر : ان دوران اصطلاحات الصوفية في اشعارهم ، الى الدرجة التي غدت فيها عماد الشعر الصوفي وقوامه ، قـد كـان يتنافى والذوق الفني عند العرب •

اما الطريقة التي صيغت عليها هذه المصطلحات ، والتي قامت اساسا على اعتماد الضمائر المتعلقة بحروف الجر ، بالاضافة الى طرق اخـرى من التعقيد ، مما رأيناه قبل قليل ، فقد لقيت هي الاخرى انكاراً من لدن النقاد، حتى ليبدو ان هذه الطريقة في صوغ الكلام كانت خاصة بالصوفية ومقرونة

(١٢٣) ن • م — ص ١٣٠ •
(١٢٤و١٢٥) ن • م — ص ١٢٩ ، ١٣٠ — ١٣١ •
(١٢٦) البيان والتبيين — ١ / ١٣١ •

بهم . وان اتباعها كان يعد منقصة فنية حتى لو صدر عن شاعر كالمتنبي ، فقد علق الصاحب بن عباد على قوله :

نحن من ضايقَ الزمانَ لـه فيـ ... ك وخانته قربـك الايـامُ

ساخراً : « فان قوله : « لـه فيك » لو وقع في عبارات الجنيد او الشبلي لتنازعته الصوفية دهرا طويلا »[127] . وكان مما نعاه الثعالبي على ابي الطيب المتنبي « امتثال الفاظ المتصوفة واستعمال كلماتهم المعقدة » . وعـد ذلك « من معايب شعره ومقابحه »واعتبر من اشد ما قاله في ذلك قوله :

ولكنك الدنيـا الي حبيبـة   فما عنك لي الا اليك ذهاب[128]

وواضح ان هذا البيت لا يشتمل على الفاظ المتصوفة بالمعنى الصريح اكثر مما يجري على طريقتهم المعقدة في الصياغة ، هذه الطريقة التي تقـوم الالفاظ المجردة فيها مقام الصورة الفنية في الادب ، وهي لذلـك تعمـد الى التكثر منها وتكرارها على الحقيقة وبالضمائر المتعلقة بالعديد من حروف الجر، فتفضي بالضرورة الى تعبير معقد ، مباشر خال من التصوير والخيال .

لقد اعتبر النقد العربي ــ ممثلا بعبدالقاهر الجرجاني ــ ان صياغة الجمل ودلالتها على الصورة هي محور الفضيلة والمزية في الكلام[129] ، وكمـا ان النظـم لا يظهر في الكلمـة الا بحسب موقعها في الجملة ، وبه وحـده تتأثر الصورة التي يرمي اليها الاديب ، فكذلك الجملة لا يبين حسن نظمها الا اذا ائتلفت مع جاراتها من الجمل، بحيث تتآزر جميعا على حمل المعنى ، وتتألف من مجموعها صورة ادبية[130] ، من هنا يظهر ان النظم الذي هو مدار الحسن،

---

(١٢٧) الكشف عن مساويء شعر المتنبي ــ بغداد (بلا تاريخ) ــ ص ٤٥ .
(١٢٨) يتيمة الدهر ــ القاهرة ١٩٤٧ ــ ١/١٧١ .
(١٢٩) دلائل الاعجاز ــ مطبعة الفتوح الادبية (بلا تاريخ) ــ ص ٥١ ــ ٥٢ ، ٢٠٩ .
(١٣٠) ن . م ــ ص ٥٤ ــ ٥٥ ، ٢١٤ .

متميز عن المعنى في ذاته مجردا ، وعن اللفظ في ذاته ، ما دام يعني صياغة الكلام في جمل متعاضدة على كشف الصورة المطلوبة[131] • وعليه فـان الاساس في قوة العمل الادبي هـو حسـن صياغتـه ، بحيث تبنيه الادوات اللغوية بنـاءً جماليا حيا ينهض بتصوير المعنى والنفاذ به وحمله الى اعماق النفس بشكل مؤثر . وهو مالم يوفق الصوفية الى الاقتداء به • وربما كـان السبب في قصورهم الفني هذا ـ كما يرى د • درويش الجندى ـ ان « تقيّد الصوفية بحقائق التصوف ومصطلحاته وجريهم وراء ما يشير اليه العلم الصوفي من المسائل الدينية والفلسفية ـ كل اولئك يغل فيهم ملكة التصوف الخالصة التي تنبيء عن روح شعرية حالمة حرة طليقة »[132] • وايا ما كـان الامـر ، فيبدو ان هذه الاسباب قد تضافرت جميعا على الشعر الصوفي بحيث استثناه النقد العربي من مادته ولم يشر اليه الا عرضا • واذا اضفنا الى هذا ، الاسباب الاخرى التي اشرنا اليها في الفصل الرابع ، ادركنا ضيق الدائرة التي كـان الشعر الصوفي يدور فيها • على انا رغم ذلك سنلتمس في ختام هذا الفصل موقع الشعر الصوفي في عصره من حيث التأثر والتأثير •

« الشعر الصوفي تأثرا وتأثيرا »

أ)) الشعر الصوفي تأثرا :

يمكن تحديد المصادر التي كانت ذات اثر في الشعر الصوفي بالحركـة العقلية العامة للعصر الذى نشأ فيه هذا الشعر اولا ، وبكل من الادب الديني، وشعر الحب والخمر من جهة اخرى ، وسنتولى الحديث عنها تباعا •

الحركة الفكرية للعصر وأثرها في الشعر الصوفي

لقـد اتسـت الحركة الفكرية بعد الفتح بالاخذ من ثقافات ومعـارف الامم التي دخلت في الاسلام ، خصوصا بعـد نشاط الترجمة والنقـل ••• وكانت مسائل علم الكلام والموضوعات التي اثارها المتكلمون مثار اهتمـام

---

(١٣١) النقد الادبي الحديث ـ ص ٢٨٣ •

(١٣٢) الرمزيـة في الادب العربي ـ ص ٣٦٠ •

خاص لشدة الحاجة اليها • ويبدو لنا مما حكاه الجاحظ في الحيوان[١٣٣] عن امثال العلاف والنظام واضرابهما ، ان هناك عقولا كبيرة اطلعت اطلاعا واسعا على علوم الاوائل واستطاعت ان تنفذ منها الى فكر عربي متوهج بالثقافات المنقولة ومسائلها المختلفة[١٣٤] • وقد كان الشعراء على صلة بذلك كله ، « فقد دعم المنطق تفكيرهم ووسّعت الفلسفة دوائره ، فانصبغ عقل الشعراء باصباغ من العمق والدقة والتحليل وطرافة التقسيم والبعد في الخيال والتجريد فيه »[١٣٥] ، وقد ظهر اثر ذلك واضحا في لغة الشعر ومعانيه ، فظهرت الفاظ المتكلمين في اشعار البعض منهم ، كذلك كان الميل الى التجريد يتضح في معانيهم ، ومن الامثلة على هذا التأثر قول ابي نواس :

يا عاقد القلب مني — هلا تذكرت حلا
تركت مني قليلا — من القليل اقلا
يكاد لا يتجزا — اقل في اللفظ من لا

ويروى ان النظّام حين سمعها قال له : « انت اشعر الناس في هذا المعنى ، والجزء الذى لا يتجزأ مذ دهرنا الاطول نخوض فيه ما خرج لنا من القول ما جمعته انت في بيت واحد »[١٣٦] • كما يمكن ان نلمس ميلا واضحا للتجريد في هذه الابيات من غزل الحسين بن الضحاك :

انّ من لا أرى وليس يراني
نُصبَ عيني ممثّلٌ بالاماني
بأبي مَن ضميُره وضميري
ابداً بالمغيب يَنتجيان

---

(١٣٣) الحيوان — ٥ / ٦٦ — ٩٢ ، ٥٦٨ .
(١٣٤) الفن ومذاهبه — ص ١٣١ — ١٣٢ .
(١٣٥) ن • م — ص ١٣٤ .
(١٣٦) ابن منظور — اخبار ابي نواس — مصر ١٩٢٤ — ص ١٣ .

نحن شخصان ، إنْ نظرتَ ، وروحا
نِ اذا ما اختبرتَ ، يمتزجان

فاذا ما هممتُ بالامر او هَمَّ
بشيءٍ ، بدأته وبداني

كان وَفقا ما كان مني ومنه
فكأني حَكيته وحكاني

خَطرات الجفون منا سواء"
وسواء" تحرّك الابدان[137]

ولم يقتصر اثر المتكلمين على هذا ، بل تعداه الى تنشيط الاتجاه نحو الشعر التعليمي ، فنظم الشعراء العقائد والنِحل ، كما فعل معدان الاعمى في قصيدة صنّف فيها الغالية من الشيعة[138] ، وبِشْرُ بن المعتمر الذي زاوج في فضل علي بن ابي طالب وتقدّمه هو واهل بيته على الخوارج[139] ، كما نظم قصيدتين في اصناف الحيوان وعجائب صنع الله في خلقه[140] ، وقد روى الجاحظ في هذا الباب اشعارا لاخرين مثل الحكم بن عمرو البهرائي[141] وهرون مولى الازد[142] . وكذلك فعل ابو العتاهية فنظم ارجوزته « ذات الامثال »[143] ، كما نظم الشعراء في الفلك وتاريخ الامم الخالية[144] .

(١٣٧) الاغاني — ٦ / ١٨٦ .
(١٣٨) الحيوان — ٢ / ٢٦٨ ، البيان والتبيين ٣ / ٥٣ .
(١٣٩) ن . م — ٦ / ٤٥٥ .
(١٤٠) ن . م — ٦ / ٢٨٣ — ٢٩٧ .
(١٤١) ن . م — ٦ / ٨٠ — ٨٤ .
(١٤٢) ن . م — ٦ / ٧٥ — ٧٦ ، ١١٤ — ١١٦ .
(١٤٣) الاغاني — ٣/١٣٨ — ١٣٩ .
(١٤٤) الحيوان — ٦ / ١٤٩ .

لقد ظل الاتجاه التخيلي في الشعر الذى قاده بشار وابو نواس يتطور حتى بلغ ذروته على يد ابي تمام الذي اتهم بالخروج على عمود الشعر(١٤٥) . والذى لم يجد نهجه الفني امتدادا له الا على نطاق ضيق ، بينما كان الاتجاه الشكلي يطغى ويشتد ، وشيئا فشيئا كان الشعر يقترب من النثر في طريقة تناول المعاني ونظمها ، وكان همّ غالبية الشعراء منصرفا الى تزويق الالفاظ وزخرفتها حدّ التكلف الشديد والتصنع المبتذل ، وليس الى كشف معاناتهم لشؤون الحياة بقوة نافذة تستخرج منها اعمق المعاني واشدها تأثيرا في النفس .

ويبدو ان الشاعر الصوفي كان متأثرا بهذه الطريقة في النظم ، فكان يصف احوال الوجد والجذب ومقامات الطريق التي يسلكها وصفا عقليا باساليب النثر دون ان يكشف عن اثرها في دخيلة نفسه ، كما انه لم يجد متّسعا للعناية بالفاظه وتزويقها ، بل اقتصر على استعمال مصطلحاته ، وتناولها في سهولة ويسر مقتربا بذلك من الشعر التعليمي . وهو ما دعا نيكلسون لأن يعدّ الشعر الصوفي في اللغة العربية « اقرب الى الاشكال المألوفة التي لا تسترعي انتباه الغربيين كثيرا »(١٤٦) .

ومما لا شك فيه ان هذه المصطلحات ذاتها لهي مثل على تأثر التصوف بالحركة العقلية في عصره ، وذلك ان الفاظا مثل : الوجود ، والعدم ، واللاهوت ، والناسوت ، والزمان والازل ، والابد والامد ...(١٤٧) وسواها ما كان لها ان تعرف بالشكل الذى عرفت به ، لولا نهوض تيار عقلي نشيط يحتاج الى لغة دقيقة محددة . كما ان هذا التيار العقلي هو الذى اعان التصوف على الاصطلاح على الفاظ خاصة ينقل بها تجربته مثل المقام والحال ، والسلوك

(١٤٥) الفن ومذاهبه — ص ٢١٩ — ٢٦٢ .
(١٤٦) في التصوف الاسلامي وتاريخه — ص ٩١ .
(١٤٧) اللمع — ص ٤٠٩ .

والطريق . والارادة والرياضة ، والمريد والادب والحرية[١٤٨] ، وغيرها كثير مما شاع دورانه في الشعر الصوفي • وهو الذى اعان كذلك على انماء الاتجاه نحو التأويل والتجريد لدى الصوفية بحيث تمكنوا من استعارة كثير من الالفاظ والاشعار سواء من القرآن والادب الديني عامة ، او من شعر الحب والخمر او غير ذلك ، ومنحوها معاني اخرى توافق اذواقهم ومواجيدهم •

الادب الديني والشعر الصوفي :ـ

لقد اتخذ التصوف لنفسه اصولا من القرآن والسنة ، شأنه في ذلك شأن اية حركة دينية في الاسلام ، وقد جهد الصوفية في التماس الادلة من القرآن والحديث والسنة لاسناد اقوالهم وافعالهم • وقد عقد السراج الطوسي فصلين متتاليين في « اللمع » ، احدهما بعنوان « كتاب اهل الصفوة في الفهم والاتباع لكتاب الله عز وجل »[١٤٩] ، والاخر بعنوان « كتاب الاسوة والاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم »[١٥٠] ، وتلاهما بكتاب المستنبطات الذى بين فيه مذهب الصوفية في فهم القرآن والحديث والاخبار وتأويلها[١٥١] •

والمؤلفات الصوفية عامة زاخرة بآيات القرآن واحاديث الرسول واخباره ، تستشهد بها على صحة السلوك الصوفي في مقاماته واحواله وموقفه من الشريعة[١٥٢] • لذلك كان ورود الالفاظ القرآنية طبيعيا ، سواء ما يتعلق منها بالحديث عن كنه الله ، وصفاته . ام بمقامات الطريق الصوفي وآداب مريديه ، مثل التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضا •••• الخ ، مما اشرنا اليه في الفصل الخامس • هذا بالاضافة الى المعاني القرآنية والنبوية ذات الحدس الصوفي التي اشرنا اليها في الفصل الثاني •

---

(١٤٨) كتاب عبارات الصوفية ومعانيها ـ ن • م ـ ص ٤٤ •
(١٤٩) اللمع ـ ص ١٠٥ •
(١٥٠) ن • م ـ ص ١٣٠ •
(١٥١) ن • م ـ ص ١٤٧ •
(١٥٢) التعرف ـ ص ٤٢ ـ ٦٢ ، الرسالة ـ ص ٢٥٣ ـ ٦٥٦ •

اما ابرز ما تأثر به الشعر الصوفي من ادب الزهد فهو طريقة الوعظ التي تقوم عادة على اساليب الطلب المباشر ، كالامر والنهي والاستفهام والنفي، وعند العدول عنها فالى الاساليب التقريرية المباشرة البعيدة عن الايحاء والتصوير ، وهو ما لمسناه قبل قليل •

شعر الحب والخمر واثره في الشعر الصوفي :ـ

ان من اكثر الظواهر بروزا في الشعر الصوفي هو اعتماد الصوفية على شعر الحب والخمر ، سواء حين يتمثلون به لنقل احوالهم ومواجيدهم ـ وهو ما أشرنا اليه في الفصل الرابع ـ ام حين يستعيرون اساليبه ومعانيه وينسجون اشعارهم على غرارها ، ولا أدل من الابيات التي نقلناها في هذا الفصل لكل من الحلاج وسمنون والشبلي • بل ان الصوفية قد ادخلوا بعضا من هذه الالفاظ ضمن ما اصطلحوا عليه من عبارات مثل : الصحو والسكر ، والذوق والشرب ، والقرب والبعد ، والشوق والمحبة ، والغيرة والمناجاة ، والوصل والمسامرة(١٥٣) •

ويبدو ان شدة تأثر الصوفية لشعر الحب العربي ، هي التي دعت نيكلسون الى القول باننا « اذا لم نقف بطريقة ما على غرض الشاعر ، لا نستطيع التمييز بين قصيدتين احداهما يتغنى صاحبها بالحب الانساني والاخرى بالحب الالهي »(١٥٤) ، كما ان روح المجاراة التي سادت هذا الضرب من الشعر هي التي دعت «جب» لأن يقرر : ان شعر ابن الفارض مرتبط بالشعر العربي التقليدي ، مع ان قصائد ابن الفارض في الطبقة الاولى من الشعر الصوفي ، وهو اقرب شعراء التصوف الى النزعة الادبية(١٥٥) •

---

(١٥٣) اللمع ــ ص ٤٠٩ ــ ٤١٠ •

(١٥٤) في التصوف الاسلامي وتاريخه ــ ص ٩٠ •

(١٥٥) الرمزية في الادب العربي ــ ص ٣٥٨ نقلا عن
Gibb - Arabic Literature - Oxford 1926 p. 92.

وهكذا نخلص الى ان الشعر الصوفي في هذه الفترة لم يكد يخرج على الاشكال المألوفة لهذا الضرب من الشعر عند العرب ، دون ان يتمكن الصوفية من ابداع فن شعري خاص بهم •

مما سلف يمكن ان نقرر بان التصوف قد تأثر تأثرا بالغا بالميل نحو التجريد ، ومنح الالفاظ معاني اخرى توافق الذوق الصوفي ، وانه وجد في الفاظ المتكلمين ما يعينه على التعبير عن تجربته وتقعيدها ، فضلا عما اصطلح عليه من الفاظ اخرى خاصة به ، وما اقتبسه من القرآن والادب الديني عامة ، وما تأثره من شعر الحب والخمر ، بحيث صارت لديه مجموعة كافية من المصطلحات التي اتخذها رموزا للتعبير عن تجربته من جهة ، وابتغاء سترها عن الغير من جهة اخرى • على ان الشعر الصوفي لم يستطع ان يتناول هذه المصطلحات تناولا فنيا ، بمعنى انها استعملت مجردة لا منظومة، وربما كان متأثرا في ذلك بالاتجاه الفني السائد الذى اتسم بعدم قدرته على استيعاب علوم الفلسفة وتحويلها الى فن شعري ، بل ظل يستخدمها في الشعر كماتستخدم في الفلسفة استخداما ظاهريا ، ويتصنع لاصطلاحاتها تصنعا واسعا لم يفد الشعر جمالا ولا تفكيرا(١٥٦) ، فاقترب بذلك من الشعر التعليمي• اما ما في هذا الشعر من تعقيد فليس مبعثه عمق الفكرة ودقة المعنى ، انما اقتصاره على الفاظ مجردة ليس تحتها معان عميقة دقيقة ، حتى ليبدو « ان ادباء الصوفية العربية في جملتهم انما كانوا محترفين للتصوف ، وكان حظهم من الطبيعة الصوفية ضئيلا فكان حظهم من الطبيعة الادبية ، تبعا لذلك ، ضئيلا ايضا »(١٥٧) •

---

(١٥٦) الفن ومذاهبه ــ ص ٢٩٠ •

(١٥٧) الرمزية في الشعر العربي ــ ص ٣٦٠ •

ب) الشعر الصوفي تأثرا :

لقد تبين ان الشعر الصوفي لم يكن يمثل تيارا فنيا متميزا ، لا لأن التيارات والمدارس الفنية ليست واضحة المعالم في الادب العربي فقط ، بل لان هذا الشعر كان من الانغلاق ، وقلة الانتشار ، والضعف الفني، بحيث لم يكد يتجاوز البيئة الصوفية . وفيما عدا تلك الاشارات العابرة التي اشرنا اليها قبل قليل ، فان النقد العربي قد اغفله او كاد . وحتى هذه الاشارات انما تتصل بالتصوف نفسه اكثر من اتصالها بالشعر الصوفي . من ذلك مثلا ما اورده عبدالقاهر الجرجاني ؛ فقد مثل على التعليل التخييلي ، بقول ابي العباس الضبي :

لا تركنن الى الفـرا ق وان سكنت الى العناق
فالشمس عنـد غروبهـا تصفرّ من فَرَق الفراق

وعقّب على ذلك بقوله : « ويقال ... ان ابا العباس اخذ معناه في بيته من قول بعض الصوفية وقيل له : لمَ تصفرّ الشمس عند الغروب؟ فقال: من حَذر الفراق » . ومثّل كذلك على نوع من هذا التعليل بقول احدهم :

قضيب الكـرم نقطعـه فيبكـي ولا تبكي وقـد قطـع الحبيب ؟

فقال : « وهو منسوب الى انشاد الشبلي »(١٥٨) .

وربما يسوّغ لنا هذا المثل ان نستنتج بأن التأثير الملحوظ للتصوف يمكن حصره في الاسهام بدعم الاتجاه التخييلي الباطني في الشعر ، شأنه في ذلك شأن النزعات الباطنية التي تنحو منحى تأمليا في تحصيل المعرفة ، والتي تقصد بالالفاظ والمعاني غير ما يفهم منها اصحاب الظاهر . ومن هنا كان تأثر المتنبي بالتصوف ، فقد كان يذهب مذهبا باطنيا في الشعر نتيجة اطلاعه على معارف عصره وثقافته . وكان يرى في ذلك سبيل التجديد في الشعر ،

---

(١٥٨) اسرار البلاغة ـ استانبول ١٩٥٤ ـ ص ٢٥٧ .

فظهر اثر ثقافته واضحا في شعره ومنها التصوف ، حتى لتحس احيانا « بانك ازاء شاعر صوفي يصوه معانيه صياغة صوفية »[159] ، كما في مثل قوله :

ذا السراجُ المنير ، هـــذا النقـــيُّ ال
جيبِ ، هـــذا بقيـــةُ الأبـــدالِ
فخـــذا مـــاءَ رجلِـه وانضحـا في ال
مُـدن تأمـــنْ بوائـــقَ الزلـــزال
وامســـحا ثوبَـــه البقَـير عـــلى دا
ئكمـــا تَشـفيا مـــن الاعـــلال[160]

ويمكن ايضا ان نلمح تأثره بتجريد الصوفية والبلوغ من ذلك مبلغ الوهـم في مثـل قولـــه :

أمـــن ازديـارك فـي الدجـى الرقبـاءُ
اذ حيـث كنـت مـن الظـلام ضيـاء
قلـق المليحـة ـ وهي مســـك ـ هتكُها
ومسـيرُها فـي الليـــل وهي ذُكـاء
أسَـفي عـلى أسـَفي الـذي دلّهتِـني
عـــن علمـــه ، فبـــه عليّ خَفَـــاء
وشَكيّتي فَقـــدُ السـقام لأنـــه
قـد كـان لما كـــان لي اعضاء[161]

---

(١٥٩) الفن ومذاهبه ـ ٣١٣ .
(١٦٠) العرف الطيب في شرح ديوان ابي الطيب ـ الشيخ ناصيف اليازجي ـ بيروت ١٩٦٤ ـ ١ / ٢٦٥ .
(١٦١) ن . م ـ ١/٢٦٧ ـ ٢٦٨ .

او قولـــه :

كبر العِيـــان عـــليّ حتـــى انـــه
صار اليقين مـن العيـــان تَوهـّما[162]

وتصوف المتنبـي هذا لا يُلحظ في افكاره وطرائق صياغتهـا الرمزيـة فحسب ، انما يستعير كذلك طريقتهم في التعبير وما اختصت به من انحرافات والتواءات ، كالتي اشار اليها الصاحب والثعالبي ، ومن امثلتها قوله :

وتسعدني فـي غمـرةٍ بعـد غمـرة
سَبوحٌ لهـا منهـا عليهـا شواهد[163]

وقولــــه :

لو لم تكن من ذا الورى اللّذْ منكَ هُوْ
عَقِمت بمولـد نسـلها حـوّاء[164]

وقولــــه :

وبــه يضــنّ عـلى البريــةِ لا بهـا
وعليــه منهــا لا عليهـا يوسَى[165]

ويرى شوقي ضيف : ان تأثر المتنبي بالتصوف قـد بلغ ما لم يبلغـه المتصوفة أنفسهم ، « بحيث لا نرانا نبعد اذا قلنا ان أهم شاعر يمثل عبارات المتصوفة ويصور اساليبهم ــ في اثناء القرن الرابع ــ هو المتنبي ، لانه يحكي

---

(١٦٢) ن ٠ م ــ ١ / ١٠٧ ٠
(١٦٣) ن ٠ م ــ ٢ / ١٠٠ ٠
(١٦٤) ن ٠ م ــ ٢٧٤/١ ٠
(١٦٥) ن ٠ م ــ ١ / ١٧٠ ٠

بعباراته كل صيغهم ، ويصور في اساليبه كل صورهم وشاراتهم »[١٦٦] .
على انّ هناك قصيدةً ذائعة قيلت «على طريقة الصوفية»[١٦٧] ، لابي محمد عبدالله بن القاسم الشهرزوري (ت ٥١٠ ، ٥١١ ، ٥٢٠ هـ)[١٦٨] ، «فيها وصف للمتصوفين واحوالهم واشواقهم ووجدهم ، كما فيها حيرة وتيه مما نألفه في اثار الصوفية وانتاجهم ، كذلك فيها التواءات في التعبير لا تخرج بها الى حد الغموض او اللبس »[١٦٩] ، وربما كانت حتى ذلك الحين من احسن ما قيل في الطريقة الصوفية، وهي وان كانت تكتفي بنقل هذه التجربة من الخارج، الا انها صاغتها في رموز حسية مألوفة في الشعر العربي ، بحيث وائمت الى حد ما بين النهج الشعري السائد وبين التعبير عن المضمون الصوفي . وهي تبدأ هكذا :

لمعت نارهم وقد عسعس الليـ	ـل وملّ الحادي وحار الدليلُ
فتأملتها وفكري من البيـ	ن عليل ولحظ عيني كليل
وفؤادي ذاك الفؤاد المُعنّى	وغرامي ذاك الغرام الدخيل
ثم مالوا الى الملام وقالوا :	هذه النار نار ليلى فميلوا
فرموا نحوها لحاظا صحيحا	ت فعادت خواسئا وهي حول
ثم مالوا الى الملام وقالوا :	خلّب ما رأيت ام تخييل ؟
فتجنّبتهم وملتُ اليها	والهوى مركبي وشوقي الذميل

---

(١٦٦) الفن ومذاهبه ــ ٣٢٢ ــ ٣٢٣ .
(١٦٧) وفيات الاعيان ــ ٢ / ٢٥٢ .
(١٦٨) ن . م ــ ٢ / ٢٥٥ .
(١٦٩) نعمان ماهر الكنعاني ــ شعراء الواحدة ــ بغداد ١٩٦٧ ــ ص ٧٧ .

ثم هو حين يبلغ الديار ويحط رحاله فيها ، يجد قوما يشير كل منهم الى الحال التي هو عليها ، وحين يطلب اليهم سبيلا للاصطلاء بنارهم هـذه ، يجد دون ذلك عقبات كأداء • ومع انهم يبذلون نفوسهم من اجل اقتحامها ، الا انهم مع ذلك لا يكادون يظفرون بشيء :

نارنا هـذه تضيء لمـن يسـ ـري بليـل لكنهـا لا تُنيـل
منتهى الحظّ ما تزوّد منـه اللحـظُ ، والمدركـون ذاك قليـل

وهكذا يتفون ازاءها حيارى مخذولي العزيمة :

ندفـع الوقت بالرجـاء وناهيـ ـك بقلب غـذاؤه التعليـل
كلمـا ذاق كـأس يأس مريـر جـاء كأس من الرجا معسول
هـذه حالنـا وما وصـل العلـ ـم اليـه وكـل حال تحول[170]

ويبدو ان الصوفية قد أُعجبوا بهذه القصيدة ، حتى حكي عن بعض المشايخ انه رأى في المنام قائلا يقول : ما قيل في الطريق مثل القصيدة الموصلية • وقال عنها ابن خلّكان : انها قليلة الوجود[171] • وتتأتى اهميتها من انها قد أرست صورا حسيّة ، لا الفاظا مجردة ، لنقل التجربة الصوفية ، وبذلك مهدت الطريق لشعر ابن الفارض •

لقد ظل الاتجاه الحسي المباشر يسود في الشعر حتى « اننا لا نكاد نترك القرن الرابع واوائل الخامس حتى يهجر الشعراء الفلسفة ويصبح الادب ادب الفاظ وحس فقط ، لا ادب افكار وثقافة ، فالشعراء لا يحاولون ان يوازنوا بين حسن التفكير وحسن التعبير »[172] ، بل انصب اهتمامهم على

(١٧٠) وفيات الاعيان ــ ٢ / ٢٥٢ ــ ٢٥٤ .
(١٧١) ن • م ــ ص ٢٥٤ .
(١٧٢) الفن ومذاهبه ــ ص ٢٨٨ .

العناية بالزخرفة والمحسّنات اللفظية ، وهو أمارة على جدب العقل وشيخوخة الخيال ، حتى لنجد المتأخرين يسمون علوم الفلسفة « علوم الاوائل المهجورة »[١٧٣] • ويبدو ان هذا الاتجاه قد اصاب التصوف نفسه ، خصوصا بعد ظهور نظرية وحدة الوجود ، بحيث جاء شعر ابن عربي خير مثل على نظم الافكار باسلوب حسي[١٧٤] • ومع ان شعر ابن الفارض يعد افضل ما بلغه الشعر الصوفي فنيا ، الا انه لم يكد يزيد على ان جرى في اشكال الشعر العربي المألوفة ، كما اشرنا قبل قليل •

وفي عصر النهضة الحديث ، حين قيّض للعرب ان يطّلعوا على ثقافة الغرب وآدابه ، وان يحظى تراثهم ـ ومنه التصوف ـ بحركة احياء ودراسة ، وجد البعض في التصوف مرتكزا تراثيا يتساوق والتأثر بالمذاهب الغربية التي تجعل للخيال النصيب الاوفر في الشعر ، كالرومانتيكية والرمزية والسرياليةاو مسألة « الشعر الخالص » في النقد وما اليها[١٧٥] ، خصوصا وان الواقع العربي كان مُهيّئا يومذاك للتأثر بمثل هذه الاتجاهات ، نتيجة ظروف القلق والقهر والتخلف التي جرتها على المجتمع العربي ، الاوضاع الاستعمارية الغاشمة • وربما يسّر ذلك ايضا افتقار النقد العربي الى نظرية واضحة في مفهوم الشعر ، فانطلقت اصوات شعرية من هنا وهناك تبث همومها واحزانها وتغنّي احلامها الذاتية ، تلذذا بالالم تارة ، وتساميا واستسلاما تارة اخرى ، وتعبيرا عما تلاقيه من حرمان روحي في جميع الاحوال •

---

(١٧٣) السيوطي ـ بغية الوعاة ـ مصر ١٩٦٤ ـ ١ / ٥١٣ •

(١٧٤) الرمزية في الادب العربي ـ ص ٣٥٨ ـ ٣٥٩ •

(١٧٥) النقد الادبي الحديث ـ ص ٤١٨ ـ ٤٢٢ ، ٤٢٥ ـ ٤٣٠ ، ٤٣٠ ـ ٤٣٤ ، ٤٨٣ ـ ٤٩١ •

ومع تنامي الوعي الثوري في المجتمع العربي ، صار يُنظر الى التصوف على انه رمز للتسامي الروحي على الآلام والهموم الفردية ، وتجاوزها الى القضية الكبرى ، قضية الحرية التي تجسدها الثورة على العبودية والاضطهاد ، ومن اجل ذلك حظي الحلاج خاصة باهتمام واسع في ادبنا الحديث، باعتباره رمزا للتضحية بالذات من اجل العقيدة ، حتى لقد شُبّه بالمسيح في كثير من الاحيان[176] .

ان دراسة النزعات الصوفية في ادبنا الحديث ، يمكن ان تؤلف موضوعا طريفا ، هو من السعة والتنوع بحيث لا تستوفيه الممامة عابرة كهذه ، ولعله يحظى بدراسة خاصة به في المستقبل .

---

(١٧٦) انظر ، (مكانة الحلاج في الفكر الحديث) ــ شرح ديوان الحلاج ــ ص ٩٦ ــ ١٠٨ ، كتاب (الحلاج موضوعا للآداب والفنون العربية والشرقية قديما وحديثا) : لنفس المؤلف ــ بغداد ١٩٧٦ .

خاتمة

لقد مثّل التصوف الاسلامي ظاهرة اجتماعية قامت في اساسها على النشاط المادي للمجتمع العربي الاسلامي ، وما اثمره من صراعات سياسية وفكرية متنوعة ومتمازجة . والتصوف في بدايته تعبير عن رغبة اجتماعية في تجاوز نقص الواقع وفساده ، وهو من هذه الوجهة ، يلتقي مع الفكر المادي المتقدم في الاسلام . بيد ان الطريق الذى سلكه لأنجاز مهمته كان متأثراً ابلغ التأثر بالاتجاه المثالى المتطرف ، اذ نبذ العالم المادي برمته واستعاض عنه بعالم ذاتي داخلي . وفرض على هذه الذات مجموعة من الرسوم والاشكال هي اشد قسوة وصرامة من شكلية العلاقات الاجتماعية نفسها ، وبذلك جسّد الصوفي ردّ فعل فردي اشد وطأة من ثقل الفعل الاجتماعي نفسه . وهو حين نبذ وحدة الفكر بالعمل ، واستعاض عنها بمجموعة من الافعال والتصورات الذاتية ، فقد استحال الخلاص الصوفي الى خلاص وهمي .

ولما كان الشعر ـ ببساطة ـ ضرباً من ضروب العمل الذي لايمكن ان تنبت صلته بالحياة ، فقد كان طبيعيا ان يقوم بينه وبين التصوف تعارض اساسي ، بحيث كانت صلة التصوف بالشعر عارضة وعابرة .

وبسبب عدم قدرة التصوف على استيعاب مهمة تحرير الانسان من قهر الواقع المغلق ، لا نظريا ولا اجتماعيا ، فقد استحال الى تعبير معقد عن مطامح غامضة ؛ تعبير عاجز ، سَلبي وغيبي(*) . الامر الذي وسم التجربة الصوفية بالغموض والتجريد ، بحيث غدا امر الكشف عن هذه التجربة باسلوب الشعر، مهمة عَصيّة .

---

* انظر : طيب تيزيني ـ مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ـ دمشق ١٩٧١ ـ ص ٤٠٩ ـ ٤١٠ .

ان التصوف الاسلامي لم يستطع التعبير عن تجربته شعريا الا حين استعار رموزا من اشياء الواقع وظواهره ، وقد تم له ذلك بعد استقرار نظرية وحدة الوجود ، وهو ما نلمسه في الشعر الصوفي المتأخر عامة . اما الامر الذي ظل يفتقر اليه هذا الشعر ، فهو وعي الشاعر الصوفي بالحركة الدرامية الخفية التي توجه القصيدة من الداخل ، والتي تنبعث من الرغبة الاساسية في التعادل بين قطبي العمل الشعري الجوهريين وهما : ذات الشاعر وموضوعه. وهذه الظاهرة ترجع الى طبيعة التجربة الصوفية التي تقوم على قطب واحد ، وتفتقر ، هي نفسها ، الى هذه الحركة الدرامية من جهة ، والى طبيعة الوعي الفني القاصر عن ادراك حقيقة الفن ، والذى ظل سائدا حتى العصر الحديث من جهة اخرى .

ان اهمية التصوف تتمثل اليوم في كونه نزعة حدسية كشفية ، فهو، من هذه الناحية ، وثيق الصلة بالفن في مفهومه الحديث . واذا كان التصوف الاسلامي قد قصر عن ابداع شعر متميز ، بحكم آفاق المرحلة التاريخية التي عاش فيها ، فانه يستطيع اليوم ـ اذا ما فهم فهما عصريا عميقا ـ ان يسهم في تطور مفهوم الفن الحديث ، باعتباره كشفا متوهجا لجوهر الحياة وجمالها.

مصادر البحث

ـ أ ـ

ابن عربي ، حياته ومذهبه ـ بلاثيوس ـ ترجمة : عبدالرحمن بدوي ـ القاهرة ١٩٦٥ .

ابو العتاهية (اخباره واشعاره) ـ تحـ شكري فيصل ـ دمشق ١٩٦٥ .

اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني ـ محمد مصطفى هدارة ـ القاهرة ١٩٦٣ .

احياء علوم الدين ـ الغزالي ـ مصر ١٩٣٩ .

اخبار ابي نواس ـ ابن منظور ـ مصر ١٩٢٤ .

اخبار الحلاج ـ علي بن انجب الساعي ـ نشر : ماسنيون وكراوس ـ باريس ١٩٣٦ .

اسرار البلاغة ـ عبدالقاهر الجرجاني ـ تحـ :ريتر ـ استانبول ١٩٥٤ .

الاسس النفسية للابداع الفني ـ مصطفى سويف ـ مصر ١٩٥٩ .

الاغاني ـ ابو الفرج الاصبهاني ـ ط ساسي ـ مصر ١٣٢٣هـ .

الامالي ـ ابو علي القالي ـ القاهرة ١٩٢٦ .

ايقاظ الهمم في شرح الحكم ـ ابن عجيبة الحسني ـ مصر ١٩٦١ .

ـ ب ـ

البحث عن اليقين ـ جون ديوى ـ ترجمة : احمد فؤاد الاهواني ـ القاهرة ١٩٦٠.

بغية الوعاة ـ السيوطي ـ تحـ : محمد ابو الفضل ابراهيم ـ مصر ١٩٦٤ .

بهجة الاسرار ومعدن الانوار ـ الشطنوفي ـ مصر ١٣٣٠هـ .

البيان والتبيين ـ الجاحظ ـ تحـ : حسن السندوبي ـ القاهرة ١٩٣٢ ، ١٩٤٧ .

ـ ت ـ

تاريخ الادب في ايران من الفردوسي الى السعدي ـ براون ـ ترجمة : ابراهيم امين الشواربي ـ مصر ١٩٥٤ .

تاريخ الامم والملوك ـ الطبري ـ دار القاموس ـ بيروت .

تاريخ بغداد ـ الخطيب البغدادي ـ القاهرة ١٩٣١ .

تاريخ التمدن الاسلامي ـ جرجي زيدان ـ دار الهلال .

تاريخ الحكماء ـ القفطي ـ لايبزك ١٩٠٣ .

تاريخ الفلسفة العربية ـ حنا الفاخوري وخليل الجر ـ بيروت ١٩٥٨ .

تاريخ الفلسفة الغربية ـ برتراند رسل ـ ترجمة : زكي نجيب محمود ـ القاهرة ١٩٦٥ .

تاريخ الفلسفة في الاسلام ـ دى بور ـ ترجمة : محمد عبدالهادي ابو ريدة ـ القاهرة ١٩٥٧ .

تراث الاسلام ـ عدد من المستشرقين (باشراف : توماس ارنولد) ـ ترجمة : جرجيس فتح الله ـ الموصل ١٩٥٤ .

التصوف : الثورة الروحية في الاسلام ـ ابو العلا عفيفي ـ القاهرة ١٩٦٣ .

التصوير الفني في القرآن ـ سيد قطب ـ بيروت .

التطور والتجديد في الشعر الاموي ـ شوقي ضيف ـ مصر ١٩٦٥ .

التعرف لمذهب أهل التصوف ـ الكلاباذي ـ مصر ١٩٦٠ .

التعريفات ـ الشريف الجرجاني ـ مصر ١٩٣٨ .

تلبيس ابليس ـ ابن الجوزى ـ المطبعة المنيرية .

التوهم ـ الحارث الحاسبي ـ تحـ : آرثر آربري ـ القاهرة ١٩٣٧ .

ـ ث ـ

الثقافة الجديدة (مجلة) ـ بغداد ـ كانون الثاني ١٩٧٠ ـ عدد (١٠) .

ـ ج ـ

جامع البيان عن تاويل آي القرآن ـ الطبري ـ مصر ١٩٥٤ .

جمهرة اشعار العرب ـ ابو زيد القرشي ـ تحـ : علي محمد البجاوي ـ القاهرة ١٩٦٧ .

— ح —

الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ـ آدم متز ـ ترجمة : محمد عبدالهادي ابو ريدة ـ القاهرة ١٩٥٧ .

حلية الاولياء ـ ابو نعيم الاصبهاني ـ مصر ١٩٣٢ ، بيروت ١٩٦٧ .

الحيوان ـ الجاحظ ـ تحـ : عبدالسلام محمد هارون ـ القاهرة ١٩٣٨ ـ ١٩٤٧

— خ —

ختم الاولياء ـ الحكيم الترمذي ـ تحـ : عثمان اسماعيل يحيى ـ بيروت ١٩٦٥ .

خزانة الادب ـ عبدالقادر البغدادي ـ دار الثقافة ـ بيروت ١٩٦٥ .

— د —

دائرة المعارف الاسلامية ـ (الترجمة العربية) .

دراسات في الادب الاسلامي ـ محمد خلف الله ـ مصر .

دراسات في حضارة الاسلام ـ جب ـ ترجمة : احسان عباس ورفيقيه ـ بيروت ١٩٦٤ .

دلائل الاعجاز ـ عبدالقاهر الجرجاني ـ مطبعة الفتوح الادبية .

الدين والوحي والاسلام ـ مصطفى عبدالرازق ـ مصر ١٩٥٤ .

ديوان ابي نواس ـ تحـ : احمد عبدالمجيد الغزالي ـ القاهرة ١٩٥٣ .

ديوان امريء القيس ـ تحـ : محمد ابو الفضل ابراهيم ـ القاهرة ١٩٦٤ .

ديوان الحطئية ـ تحـ : نعمان امين طه ـ مصر ١٩٥٨ .

ديوان الحماسة ـ أبو تمام (شرح المرزوقي) ـ تحـ : أحمد امين وعبدالسلام هارون ـ القاهرة ١٩٥١ .

ديوان ذي الرمة ـ تحـ : مكارتني ـ كمبردج ١٩١٩ .

ديوان الشبلي ـ جمع وتحـ : كامل مصطفى الشيبي ـ بغداد ١٩٦٧ .

ديوان الطرماح ـ تحـ : عزة حسن ـ دمشق ١٩٦٨ .

ديوان محمود الوراق ـ جمع وتحـ : عدنان راغب العبيدي ـ بغداد ١٩٦٩ .

— ر —

الرابطة (مجلة) ـ النجف ـ كانون الثاني ١٩٧٦ ـ عدد (٦) .

الرسالة (مجلة) ـ مصر ـ ١٩٢٦ ـ عدد (١٣١) .

رسالة الغفران ـ المعري ـ تحـ : عائشة عبدالرحمن (بنت الشاطيء) ـ مصر ١٩٦٣ .

الرسالة القشيرية ــ القشيري ــ مصر ١٣١٨هـ . تح : عبدالحليم محمود ومحمد بن الشريف ــ القاهرة ١٩٦٦ .
الرعاية لحقوق الله ــ الحارث المحاسبي ــ مراجعة وتقديم : عبدالحليم محمود وطه عبدالباقي سرور ــ نشرة : دار الكتب الحديثة بالقاهرة ومكتبة المثنى ببغداد .
الرمزية في الادب العربي ــ درويش الجندى ــ مصر ١٩٥٨ .
روض الرياحين في حكايات الصالحين ــ اليافعي ــ مصر .
الروض الفائق في المواعظ والرقائق ــ الشيخ الحريفيش ــ القاهرة ١٨٨٦ .

ــ ز ــ

الزمان والازل ــ ولتر ستيس ــ ترجمة : زكريا ابراهيم ورفيقه ــ بيروت ١٩٦٧ .

ــ س ــ

سومر (مجلة) ــ بغداد ١٩٦٥ ــ مجلد (٢١) .
السيرة النبوية ــ ابن هشام ــ تح : مصطفى السقا ورفيقيه ــ مصر ١٩٥٥

ــ ش ــ

شذرات الذهب ــ ابن العماد الحنبلي ــ المكتب التجارى ــ بيروت .
شرح ديوان الحلاج ــ كامل مصطفى الشيبي ــ بغداد ١٩٧٤ .
شرح على كتاب الحكم ــ ابن عطاء الله السكندري (ضمن شرحه لابن عباد النفرى) ــ مصر ١٩٣٩ .
شطحات الصوفية ــ عبدالرحمن بدوي ــ مصر ١٩٤٩ .
شعراء الواحدة ــ نعمان ماهر الكنعاني ــ بغداد ١٩٦٧ .
الشعر والشعراء ــ ابن قتيبة ــ بيروت ١٩٦٤ .
شفاء السائل لتهذيب المسائل ــ ابن خلدون ــ تح : محمد بن تاويت الطنجي ــ اسطنبول ١٩٥٨ .
شهيدة العشق الالهي رابعة العدوية ــ عبدالرحمن بدوى ــ مصر ١٩٦٢ .

ــ ص ــ

صحيح البخاري ــ القاهرة ١٣١٣ ، ١٣٧٧هـ .
الصلة بين التصوف والتشيع ــ كامل مصطفى الشيبي ــ بغداد ١٩٦٣
الصوفية في الاسلام ــ نيكلسون ــ ترجمة : نورالدين شريبة ــ ١٩٥٣ .

ـ ط ـ

طبقات الشعراء ـ ابن المعتز ـ تحـ : عبدالستار احمد فراج ـ القاهرة ١٩٥٦
طبقات الصوفية ـ السلمي ـ تحـ : نورالدين شريبة ـ القاهرة ١٩٥٣ .
الطبقات الكبرى ـ ابن سعد ـ بيروت ١٩٥٧ .
الطبقات الكبرى ـ الشعراني ـ مصر .
طبقات المعتزلة ـ ابن المرتضى الزيدي ـ بيروت ١٩٦١ .
الطواسين ـ الحلاج ـ تحـ : ماسنيون ـ باريس ١٩١٣ .

ـ ع ـ

العرف الطيب في شرح ديوان ابي الطيب ـ ناصيف اليازجي ـ بيروت ١٩٦٤
العصر الاسلامي (تاريخ الادب العربي) ـ شوقي ضيف ـ دار المعارف بمصر
العصر العباسي الاول (تاريخ الادب العربي) ـ شوقي ضيف ـ دار المعارف بمصر .
عطف الالف المألوف على اللام المعطوف ـ الديلمي ـ تحـ : فاديه ـ القاهرة ١٩٦٢ .
العقد الفريد ـ ابن عبد ربه ـ مصر ١٩٣٥ .
العقيدة والشريعة ـ كولد زيهر ـ ترجمة : يوسف موسى وجماعته ـ مصر ١٩٥٩ .
العمدة ـ ابن رشيق ـ تحـ : محمد محيي الدين عبدالحميد ـ مصر ١٩٦٤.
عوارف المعارف ـ السهروردي ـ بيروت ١٩٦٦ .
عيار الشعر ـ ابن طباطبا العلوي ـ تحـ : طه الحاجري ومحمد زغلول سلام ـ القاهرة ١٩٥٦ .
عيون الاخبار ـ ابن قتيبة ـ مصر ١٩٢٨ .

ـ ف ـ

فجر الاسلام ـ احمد امين ـ القاهرة ١٩٦١ .
الفصل في الملل والاهواء والنحل ـ ابن حزم ـ مصر ١٣٢١ هـ .
فصول في الشعر ونقده ـ شوقي ضيف ـ مصر ١٩٧١ .
الفن ومذاهبه في الشعر العربي ـ شوقي ضيف ـ مصر ١٩٦٥ .
الفنون والجنون في اوربا ١٩٦٩ ـ لويس عوض ـ كتاب الهلال عدد (٢٢٧) ـ يناير ١٩٧٠ .
الفهرست ـ ابن النديم ـ مطبعة الاستقامة .

فوات الوفيات ـ محمد بن شاكر الكتبي ـ تح : محمد محيي الدين عبد الحميد ـ مصر ١٩٥١ .
في تحقيق ما للهند من مقولة ـ البيروني ـ حيدر آباد ١٩٥٨ .
في التصوف الاسلامي وتاريخه ـ نيكلسون ـ ترجمة : ابو العلا عفيفي ـ القاهرة ١٩٥٦ .

ـ ق ـ

القرآن الكريم
قصة الحضارة ـ ولديورانت ـ ترجمة: زكي نجيب محمود ـ القاهرة ١٩٥٦
قوت القلوب ـ ابو طالب المكي ـ القاهرة ١٩٣٢ .

ـ ك ـ

الكشاف ـ الزمخشري ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت .
الكشف عن مساوىء شعر المتنبي ـ الصاحب بن عباد ـ تح : محمد حسن آل ياسين ـ بغداد .
الكامل ـ المبرد ـ تح : محمد ابو الفضل ابراهيم ورفيقيه ـ القاهرة ١٩٥٦
كلية الآداب ـ (مجلة) ـ بغداد ـ نيسان ١٩٦٢ ـ عدد (٥) ، حزيران ١٩٦٩ ـ عدد (١٢) .

ـ ل ـ

لسان العرب ـ ابن منظور ـ بيروت ١٩٦٥ .
اللمع ـ السراج الطوسي ـ تح : عبدالحليم محمود وطه عبدالباقي سرور ـ مصر ـ ١٩٦٠ .

ـ م ـ

المجمع العلمي العراقي (مجلة) ـ بغداد ١٩٦٩ ـ مجلد (١٧ ، ١٨) .
مروج الذهب ـ المسعودي ـ تح : محمد محيي الدين عبدالحميد ـ مصر ١٩٥٨ .
مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ـ طيب تيزيني ـ دمشق ١٩٧١ .
مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية ـ ناصر الدين الاسد ـ مصر ١٩٦٢.
معجم البلدان ـ ياقوت ـ بيروت ١٩٥٥ .

معجم الشعراء ـ المرزباني ـ تحـ : عبدالستار احمد فراج ـ القاهرة ١٩٦٠
المعلم الجديد (مجلة) ـ بغداد (تموز ـ ايلول) ١٩٦٢ .
المقدمة ـ ابن خلدون ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت .
مقدمة لدراسة اقدم أدب عرفه الانسان ـ كاظم الجنابي ـ بغداد ١٩٥٧
ملحمة كلكامش ـ طه باقر (المترجم) ـ بغداد ١٩٧٥ .
منازل السائرين ـ الانصاري الهروي ـ معهد الآداب الشرقية ـ بيروت .
المنقذ من الضلال ـ الغزالي ـ تحـ : احمد غلوش ـ مصر ١٩٥٢ .
المواقف والمخاطبات ـ النفري ـ تحـ : آرثر آربري ـ القاهرة ١٩٣٤ .

ـ ن ـ

النجوم الزاهرة في اخبار مصر والقاهرة ـ ابن تغري بردي ـ مصورة عن دار الكتب المصرية ـ مصر .
نشأة التصوف الاسلامي ـ ابراهيم بسيوني ـ القاهرة ١٩٦٩ .
نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ـ علي سامي النشار ـ مصر ١٩٦٩ .
نشر المحاسن الغالية ـ اليافعي ـ مصر ١٩٦١ .
النقد الادبي ـ احمد امين ـ القاهرة ١٩٥٢ .
النقد الادبي الحديث ـ محمد غنيمي هلال ـ القاهرة ١٩٦٤ .
نقد الشعر ـ قدامة بن جعفر ـ تحـ : كمال مصطفى ـ مصر ١٩٦٣ .

ـ و ـ

الوساطة بين المتنبي وخصومه ـ علي بن عبدالعزيز الجرجاني ـ تحـ : محمد ابو الفضل ابراهيم ورفيقه ـ القاهرة ١٩٦٦ .
وفيات الاعيان ـ ابن خلكان ـ تحـ : محمد محيي الدين عبدالحميد ـ مصر ١٩٤٨ .

ـ ي ـ

يتيمة الدهر ـ الثعالبي ـ تحـ : محمد محيي الدين عبدالحميد ـ القاهرة ١٩٤٧ .

فهـرس الاعــلام

(أ)

(ب)

ـ ت ـ

ـ ث ـ

ـ ج ـ

- ح -

- خ -

— د

— ذ

— ر —

— ز —

— س —

— ش —

— ض —

— ط —

— ع —

ـ غ ـ

ـ ف ـ

ـ ق ـ

ـ ن ـ

ـ هـ ـ

— و —

— ى —

فهرس الشعر

اول البيت	آخـــره	القائل	عدد الابيات	البحر	الصفحة
ياسوءتا	عمري	ابو نواس	١	الكامل	١٤١
فكأن	الصدر	ابو نواس	٧	الكامل	١٤٢
والمورد	الاكبر	ابو العتاهية	٢	السريع	١٤٢
وما تعدل	طائر	ابو العتاهية	١	الطويل	١٤٣
لامـر	الشهور	ابو نواس	٢	الوافر	١٤٤
لا فخر	المحشر	ابو العتاهية	٤	السريع	١٤٥
يا عائب	تعتبر	محمود الوراق	٣	السريع	٤٦، ١٥٣
اظهروا	داروا	محمود الوراق	٣	مجزوء الرمل	١٤٦
يا صاحب	الفكر	ابو العتاهية	٤	المنسرح	١٤٧
ما ابعد	القدر	ابو العتاهية	١	المنسرح	١٤٨
توكل	ويقدر	ابو العتاهية	١	الطويل	١٤٩
اذا عرفت	الكثر	ابو العتاهية	١	السريع	١٤٩
ياربّ	شاكر	ابو العتاهية	١	السريع	١٤٩
اصبرْ	الصبر	ابو نواس	١	الكامل	١٤٩
اتيت	والمحتقر	مالك بن دينار	٥	المتقارب	١٥٢
يا عجبا	ابصروا	ابو العتاهية	١	السـريع	١٥٣
يا كبير	اكبر	ابو نواس	١	مجزوء الرمل	١٥٤
ليت شعري	سرّي	الشبلي	٥	مجزوء الرمل	١٦٢
اني اتقيتك	المصير	النوري	٤	مجزوء الرمل المرفل	١٦٧
ولا عيش	للذكر	ذو النون	٢	الطويـل	١٦٨
ولستُ	الفقر	ابو علي بن كاتب	١	الطويـل	١٦٩
سأصبر	صبري	ابن عطاء	١	الطويـل	١٧٠
عبرات	يقـرا	الشبلي	٢	الخفيف	١٧١
واني لصبار	الصبر	ابو علي الكاتب	١	الطويـل	١٧١
صبرت	الصبر		٢	الطويـل	١٧١
ان كنت	الكثير	سفيان	٢	السريع	١٧٢
اذا حلت	الضر	احمد بن روح	٢	الطويـل	١٧٣
ويحسن	القر٣	سـمنون	١	الطويـل	١٧٣
ان الرضا	الكـدر	النوري	٢	البسيط	١٧٦

« مصادر بالانكليزية »

تذكرة الاولياء ـ فريد الدين العطار ـ ترجمـة وتحـ : نيكلسـون (سلسلة جب) ـ لندن ١٩٠٥ ـ ١٩٠٧

كشف المحجوب ـ الهجويري ـ ترجمة وتحـ : نيكلسون (سلسلة جب) ـ لندن ١٩٥٩ .

Ali Hassan Abdel - Kader, The Life; Personality; And Wrighitings Of Al- Junayd, London - 1962

Qassim Al - Samarrai, The Theme Of Ascension In Mystical Writings, Baghdad - 1968

The Encyclopedia Brittannica, New Yourk - 1966

المحتـــويات

تصميم الغلاف والداخل : سلسبيل ناجي
الخطوط : عباس البغدادي

رقم الايداع في المكتبة الوطنية ـ بغداد
(١٨١٩ لسنة ١٩٧٩)

In the recent time the sufi effect emerged as a result to the suffering of the Arab society from the imperialist attitudes, and this effect was activated by the knowledge of he literature of the West and the sufi tendency in its preaching, and made easy by he lack in Arab criticism of an obvious concept of poetry. So voices energed singing their suffering and own dreams. And with the development of revolutionary consciousness, Sufism began to be looked at as representing spiritual sublimity, against personal pains and surpassing the concerns of self to the revolution for the sake of freedom, and thus Al-Hallaj, in particular, gained a good position in our modern literature as a symbol of sacrificing self for the sake of Faith.

So the Sufi effects on our modern literature are so wide and plentiful that they constitute an uncommon subject which may bestudied in the future.

diction with their literature which was cardiac on the first place; a matter that tightened the circle of the Sufi poetry, and so it was not known but in limited environments, and thus Arab criticism had excepted it in its material. And even though I had concluded this chapter by writing down the subjects which the sufi poetry could have effect on, or could have been affected by. I have confined the cases of being affected as follows :

1) The mental movement of the time which strangthened the tendency towards insensitivism and created on idiomatic language for science, from which effect the imaginary, trend in poetry developed together with the tuition trend, :

2) Religious literature which is the Koran and the other branches of the poetry of monasticism in general, and it was natural that it affects the Sufi poetry as a result to the close relationship between the two parties so that much of the Koranic words in particular spread out in the Sufi poetry and the way of direct preaching which spread in it as well.

3) Poetry of love and wine : Sufi and Platonic lovers found in the words of wine (poetrs) and Platonic lovers the best symble they made for their "Ahwal" and "Mawajeed," and so much of the sufi poetry was made in methods similar to those known as "wine and love" poetry among the Arabs.

As for the subject of effecting, it is concerned with Sufism itself more than its concern with Sufi poetry, and it could be limited in the participation of Sufism by activating the imaginary tendency in poetry as we have found with Al-Mutanabby who had quoted very much verses from Sufi words and meanings. But this tendency is contradicting with sensuous tendency in poetry so that it helped sufi effect shrink early.

d) Victory of witnesses, which represents the hinding of the feeling of the sufi of self and his annihilation in seeing the Truth, and so his talk streams in the "language of Shattuh" which makes a cut off between himself and others because of the abstraction it contains that towers up time, place and life.

e) Knowledge, which is the highest step of "Truth witnesses" that the sufi annihilates in to exhaust in his existence to that his features oblitrated, his self annihilated, his traces disappeared, and his heart hates life and the second life to become full of Truth existence, thus reaching the "Wilaya" step; the hignest step of knowledge.

The last chapter aimed to reveal the technical level of the sufi poetry by exposing first the contradiction existing between the sufi experience as a sheer quescent experience and poetry and art in general as a revealer of a struggle between two equal things, as well as what attributes and illustrations this experience imposes on the Sufi, which pull up in him any inclination to rebel against, and this contradicts the preparation the poetry requires to bring to perfection its means and tools and what training and skill it requires.

Sufis have pointed out their experience in words they know themselves only and confined them to themselves to expres their "Ahwal" and "Mawageed-passions". These words constituted the basis of their prose and peotry language as well, and they also made its forming complex by repeating these idioms and publicizing pronouns and prepositions and other methods which yielded their poetry to its weakness, ambiguity and complexity, so it became empty of poetry illustrations and metaphorical methods, and was carried out basically in direct oral expression.

Perhaps the relationship between religion and poetry had its effect on the technical low level of the Sufis poetry. For it had been known that poetry can not be used to express religious and moral subjects, and the Sufis themselves had put it in the place of contra-

accept-His fate and reliance upon Him, because of Man's weakness and that his life is subject to death. This is regarded as the background for most of the Sufis' "Maqamat" and "Ahwal" in addition to its effects on the views and styles of the Sufi poetry.

The sixth chapter is devoted to showing of the Sufi poetry subjects that began with monasticism Sufi poetry representing a continuity to the moral aspect in the religious poetry as being attached to cursing life and its segregation as well. Then comes the poetry of the "Way to God" which takes its themes from the religious poetry but at the same time giving them internal meaning thus changing them to certain idioms expressing various "maqamat" of internal spiritual purification. As for the poetry of the Sufis' vision, it brings the sheer internal experience of the Sufi self and the things it is exposed to, of the cases of passion, attracting, revalation and (seeing), and I have put it in five sections as follows :

a) Love of God, which is characterized by farness from any object except seeing the eternal beauty. and the Sufi lover didn't care for a paradise or a hell, nor life or death, nor time or place. He sees that the love message is but a charge by God in the heart. Love penetrates the heart of the Sufi so that nothing touches him but becomes a witness of the presence of lover.

b) Sufi intoxication, which is the elation that the soul is full of when it becomes full of God's love and feels His nearness, And it is that which leads to the language of "Shattuh".

c) Extinction of Covers or viels, which means deduction of means between the lover and the beloved, from the aspects of Statute first. The Sufisalso saw in their bodies a prison for their souls detaining them from attaching with their Creator and so used as a means to get rid of the imprisonment of the body and reaching anninilation by hard struggle changing the sufi to a pure essence empty of any purpose.

Rabia'a Al-Adawiya was from the vanguard of first poets in the second century and her concept in pilgrimage, her view of marriage and her theory in love had an apparent effect on Sufi trends which came after her if information reported from her were true so that she could have been regarded as a a mature beginning for the backgrounds of the Islamic Sofism. And it put forward that the Sufi way in the general monasticism movement began to crystallize.

As for Abu Al-Attahiya who represents the other direction in the monasticism movement, like Rabia'a, personal and social factors had been devoted to his monasticism, which factors crystallized a reaction of the poor's anger against the rich, and his monasticism in this meaning is a "religious, social and economic revolution revealed by the conscience of the single and of the community and expressed by the poet's eloquence." Among these factors I sought the three basic trends in the religious poetry : the spiritual poetry, preaching poetry and moral poetry.

The spiritual poetry discusses God's self, His characteristics, His names, the greatness of His effects, the miracles of His power, and His graces to His creation. It is nearer in its implications to what comes in prayers and supplications, and at the same time it quotes, in its course from Koran and prayers and is considered nearer to the spirit of Sufism, for the subject it revolves on is as a result to establishing the spiritual relationship with God.

As for the preaching poetry, it emerges from the fear of death and the spee life ends by, so it went toreminding of the tragedy of death and the dread of grave and doom and regarding life as an opportunity for providing with good action, and it often expresses this in a direct way.

The moral poetry is attached to describing the religious attitude the Muslim takes between himself and others and public life on the one hand, and between himself and his Creator on the other, and is attached to urging upon performing the duties and carrying the Islamic characteristics like poverty, humility, leaving life and being away from power, and surrendering to God's fate, satisfaction with His judge, thankfulness of His grace, patience of His calamity,

Thus the first section ends, the section which showed the meaning of Sufism and the causes of its historical growth and development, to let the other section begins; the section which is devoted to studying of Sufi Poetry, beginning with the sources of this peotry and the obstacles that lie in the way of its learners, and which I summerize as follows :

1) Most of the Sufi poetry came anonymously; without being referred to a certain sayer,

2) Most of it didn't come with the same narration, neither in its text nor in its arrangement,

3) Most of the Sufi compliation have never been examined scientifically thus much of the poetry quotations that have been quoted from them remained full of mistakes.

4) The Sufi tradition in general has not been taken care of but in a late era and much of the Sufi traces are still unpublished,

5) Sufi poetry was neglected by literature historians due to political and faith causes, as well as the care of the Sufie themselves to hide their literature from others.

6) Poetry according to the Sufis is not an art meant in itself, and so it was not their interest to write their verses in certain divans, in addition to the loss which The Abbasaid divans and works in general liabled to, including the Sufi poetry.

Thus the operation of doing a general survey of this poetry and knowing precisely its characteristics and tendencies became complex.

In the fifth chapter I showed the growth of the religious poetry, its development and tendencies and that it had strengthned and became more stronger with the expansion of the Islamic Conquests' movement and the troubles and contradictions as in politics, economics, beliefs and manners which had accompanied the public life resulting from spreading of the currents of sanctionary and apostasy and broadening of the activity of preachers, of story-tellers and narrators, so that this monasticism became a belief of certain characteristics, origins and poets in the second century.

Then I conclude this chapter by making a comparison between both the experiences of Sufi and of the poet from the point that both of them depend on self-conjecture which uses language metaphorically. But the point of difference is that the poet finds a fact in entering into the true world, while the Sufi finds it through annihilation. So this chapter presents basic definitions to the most important first principles which this research sticks closely to.

In the second chapter I have talked about the development of Islamic Sufism and made a relation between the various views said in the origin of the word "Sufi" and their implications on monasticism, a section and renunciation of life, and accounted for this phenomenon of monasticism in the political, economic and social state in the Islamic Society, and the nature of the spiritual tendency in Islam itself, in addition to the external factors that worked on the development of the Sufi tendency in the form it ends in.

I discussed in the third chapter the key features of the historical evolution of the proceeding of the Islamic Sufis in the tongue of the most important representatives of "monastic Sufis" first, and then when it changed to sheer Sufism at the hands of particularly the elders of the Baghdad School afterwards.

The main thought on which this chapter is based is that Sufism development was in accordance with the degree of internal looking at the rinqites of religion and its beliefs which were exploited all to gain the state of passion in God. annihilation in Him far from every thing else, to reaching His knowledge (Unity) as He is the' real existence; depending on the very much sayings and verses that had been quoted from the elder Sufis and excepted in the most trustful Sufi sources, regarding the succession of times of their sayers on the one hand, and revealing what this or that Sufi participated in on the other.

And because of Islamic Sufism resulted from similar causes and sources, I have put it as a social tendency no race or country could have alone, for, like Islam, it could not be limited to a race or region. As for the excellent position of the Baghdad School, it is because of the importance of that position which Baghdad represents in the Islamic world, as it is the case with the major capitals of today.

CONCLUSION

This research is based on studying the Sufi Poetry as it is regarded as the result of the Sufi experience and expressing it from the first step in the Sufi path to its farthest, and from the emergence of Sufism late in the second century and its development and maturity during the third and fourth centuries to its weakness and fading in the fifth century.

I have regarded the emergence of Al-Ghazali the Sufi, as an end to this era, in which Sufism was characterized by activity and fertility, and beginning of a new stage aimed at mingling Sufism with traditional religion, while sheer Sufism, which came to its height with Al-Hallaj, was changing slowly and little by little, at the hands of the Persian Sufis in particular, to the beginnings of the theory of the "Unity of Creation".

The sources that had the history of this era were written in the fourth and fifth centuries, and at the same time, they made the transferring of the whole Sufism and clarified its first fruits and origins and what it happened to be, a thing giving this era the characteristic of integration and clearness.

And since studying Sufi poetry had been requiring a definition of both 'Religion' as a basic source of Sufism, and 'Poetry' which is the subject of our study, I have specified the first chapter to present to view the relationship between religion, poetry and Sufism, which are meaning never defined precisely. And all of them represent a tendency to knowledge and gaining completeness for integrity by self-conjecture despite the differences between the objectives which they endeavour to accomplish, thus expressed itself in forms differenciated according to the dissimilarity of their historical stages. And by this we can understand Sufism, in that meaning, in any civilization as standing to delay human desire and beauty as a result of its depending on power and class coercion.

الجمهورية العراقية
وزارة الثقافة والاعلام
دار الرشيد للنشر

((هذا الكتاب))

* ان كلاً من «الشعر» و «التصوف» ، تجربة ذاتية حدسية ، تتعامل مع العالم ، ابتغاء اكماله وتجاوزه . لكنّ «الشاعر» يلتمس حقيقة تجربته بالولوج في صميم العالم ، بينما يلتمسها «الصوفي» بالفناء عن العالم ، وعن ذاته ايضا .

* لقد عبّر التصوف الاسلامي ، اساسا ، عن رغبة اجتماعية في تجاوز نقص الواقع وفساده ، المتمثّل بالاغتراب عنه . بيد ان طريقه لذلك كان متأثراً ، ابلغ التأثر ، بالاتجاه المثالي المتطرف ، اذ نبذ العالم المادي واستعاض عنه بعالم ذاتي ، داخلي ، وبذلك استحال الى تعبير معقّد عن مطامح مبهمة ، الامر الذي وسم التجربة الصوفية بالغموض والتجريد ، بحيث غدا امر الكشف عنها ، شعريا ، مهمّةً عصيّة ، لم يألفها الشعر العربي .

* ان الشعر الصوفي هو وليد التجربة الصوفية ذاتها ، ودائر على التعبير عن سائر ما يتصل بها . وهو لم يَقْوَ على استلهامها فنيا ، الا حين استعار رموزه من اشياء الواقع وظواهره ، وقد تمّ له ذلك ، خصوصا ، بعد استقرار نظرية «وحدة الوجود» .

* ان اهمية التصوف ، اليوم ، تتمثل في كونه نزعةً حدسية كشفية ، وهو من هذه الناحية ، وثيق الصلة بالفن في مفهومه الحديث : باعتباره كشفا متوهجا لجوهر الحياة وجمالها .

السعر ٣٥٠ فلسًا

دار الحرية للطباعة - بغداد

توزيع الدار الوطنية للتوزيع والاعلان